# اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

## ایک مطالعہ

(اقبال کی شخصیت اور تصورِ پاکستان پر اعتراضات)

جلد دوم



پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

# اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

## ایک مطالعہ

(اقبال کی شخصیت اور تصورِ پاکستان پر اعتراضات)

جلد دوم

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر



اقبال اکادمی پاکستان

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن

وزارتِ اطلاعات، نشریات، قومی تاریخ وادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: [+92-42] 36314510, 99203573
Fax: [+92-42] 36314496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-535-6

| | | |
|---|---|---|
| طبع اوّل | : | ۲۰۱۸ء |
| تعداد | : | ۵۰۰ |
| قیمت | : | -/۹۳۰ روپے<br>۲۳ امریکی ڈالر |
| مطبع | : | عدنان پرنٹرز، لاہور |



محلِ فروخت: ۱۱۶-میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

# اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

## ایک مطالعہ

جلد دوم

کتاب سوم : شخصیت

# فہرست

## کتابِ سوم : شخصیت



☆......☆......☆

# شخصیت - تفصیلِ ابواب

## ۱۔اقبال کے خاندان پر اعتراضات



## ۲۔برہمن زادگی پر فخر



## ۳۔طوائف کا قتل

## ۴۔شراب نوشی



## ۵۔معاشقے اور رنگ رلیاں

## ۷۔ سر کا خطاب

## ۸۔ انگریز سرکار سے وفاداری

## ۹۔ مغرب دشمنی



## ۱۰۔ شاہ پرستی اور مسلم سامراجیت

## ۱۲۔ فارسی گوئی

## ۱۳۔ تضادِ فکر و عمل



## ۱۴۔ بے عملی

## ۱۵۔ بداعمالی

## ۱۶۔مایوس انسان



## ۱۷۔نرگسیت، رومانویت اور خوفِ مرگ وغیرہ



☆......☆......☆

پہلا باب

# خاندان

اقبال کے اجداد کشمیری پنڈت تھے جو سپرو کہلاتے تھے۔[1] یہ بات اقبال کو اپنے بزرگوں نے بتائی تھی۔ شیخ اعجاز احمد لکھتے ہیں کہ ''میں نے اپنے دادا جان سے سنا ہے کہ ہمارے اجداد میں سے جس نے سب سے پہلے ہندو مذہب ترک کر کے اسلام قبول کیا وہ ''لول حج'' کے عرف سے مشہور ہوئے کیونکہ انھوں نے ایک سے زیادہ مرتبہ حج کی سعادت حاصل کی...... اس جدِّ اعلیٰ کے متعلق دادا جان نے اپنے بزرگوں سے جو کچھ سنا ہوا تھا وہ انھوں نے چچا جان (علامہ اقبال) کو بھی جتلایا ہوا تھا اور انھیں اس روایت کی تصدیق کی جستجو رہتی تھی۔ اکتوبر ۱۹۲۵ء میں انھیں اپنے اس بزرگ کا سراغ مل گیا۔''[2]

انہدامِ اقبال کی غرض سے خاندانِ اقبال کو بھی اعتراضات کا ہدف بنایا گیا ہے۔ ہندوؤں میں تاراچند رستوگی اور ہندی قوم پرست مسلمانوں میں محمد عظیم فیروز آبادی اس ضمن میں پیش پیش ہیں۔ اوّل الذکر نے ۱۹۷۶ء میں ایک مضمون لکھ کر اس مہم کا آغاز کیا اور اقبال کے برہمن نژاد ہونے کی نفی کی۔[3] ۱۹۷۹ء میں مؤخر الذکر نے بھی یہی کیا۔[4] دونوں صاحبان نے، متعدد مضامین لکھ کر، اقبال کے والد اور خاندان سے متعلق عجیب وغریب دعوے کیے۔ جگن ناتھ آزاد نے اپنے مضمون بعنوان ''علامہ اقبال کا خاندان اور آبائی گاؤں'' میں ان دعووں کو رد کر دیا۔ تاہم ڈاکٹر رستوگی نے اپنی کتاب (Iqbal in Final Countdown) میں ڈھٹائی کے ساتھ، یہ دعویٰ دُہرایا کہ اقبال برہمن نژاد نہیں تھے۔[5] رستوگی اور عظیم فیروز آبادی اس بات پر بھی مصر ہیں کہ اقبال کے والد کا نام شیخ نور محمد نہیں تھا...... شیخ نتھو تھا اور ان کا تعلق ایک پسماندہ برادری سے تھا۔[6]

## ۲

ڈاکٹر رستوگی نے حسب ذیل دلائل کی بنیاد پر، اقبال کے برہمن نژاد ہونے کی نفی کی ہے:

(۱) کوئی برہمن اسلام یا عیسائی مذہب قبول کرنے کے بعد بھی درزی کا پیشہ اختیار نہیں کرتا جبکہ اقبال کے والد درزی تھے اور اقبال کے چچا غلام قادر نہر کے محکمے میں چپراسی یا دفتری تھے۔ اس زمانے کے برہمن ایسے پیشوں سے گریز و احتراز کرتے تھے۔

(۲) آج کشمیر کا ہر مسلمان اپنے آپ کو اصلاً برہمن ہی بتاتا ہے۔ جس کے معنی تو یہ ہوئے کہ برہمنوں کے علاوہ کشمیر میں کسی ذات کا وجود ہی نہیں تھا۔

(۳) اقبال کا شجرۂ نسب دیکھنے سے مایوسی ہوتی ہے کیونکہ اقبال کی پیدائش سے پہلے سب کے سب بزرگوار علم کی روشنی سے بیگانۂ محض ہی دکھائی دیتے ہیں۔

(۴) گوتر سلسلہ کسی نہ کسی رشی تک پہنچا ہے۔ سپرو نام کا کوئی رشی ہونا تو درکنار یہ لغت آریہ ماخذ سے ماخوذ ہی نہیں ہے، لہٰذا سپرو کوئی گوتر نہیں ہو سکتی البتہ کوئی پریوار (خاندان) ہو سکتا ہے۔

ان دلیلوں کا جائزہ جگن ناتھ آزاد نے لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ درزی کے پیشے کو رستوگی نے برہمنوں کے نقطۂ نگاہ سے کمتر درجے کا پیشہ سمجھا ہے حالانکہ ہندوؤں میں درزی کا کام کرنے والے کو کبھی شودر یا اچھوت نہیں سمجھا گیا۔ یہ ویش کے زمرے میں آتے ہیں اور پھر جب کسی برہمن نے اسلام قبول کر لیا تو اس کی نظر میں اس بات کی کیا اہمیت باقی رہ گئی کہ درزی کا پیشہ بلند رتبے کا پیشہ ہے یا پست مرتبے کا۔ اور یہ سوچنا کہ سترھویں، اٹھارویں اور انیسویں صدی میں منو جی کے قوانین پر عمل ہوتا رہا، اندازے کی غلطی ہے۔ شیخ نور محمد کے ایک ہی بھائی تھے اور ان کا نام غلام محمد تھا۔ وہ نہر کے محکمے میں چپراسی یا دفتری نہیں تھے بلکہ بقول اعجاز احمد اوورسیئر تھے اور روپڑ ضلع انبالہ میں متعین تھے۔

ڈاکٹر تارا چند رستوگی کا یہ کہنا کہ وادیٔ کشمیر کے بھی مسلمان اپنے آباو اجداد کو

برہمن ہی بتاتے ہیں صحیح نہیں ہے۔ ڈاکٹر رستوگی نے غالباً سنی سنائی بات کا سہارا لیا ہے۔ اقبال کے برہمن نژاد ہونے کو اس بنا پر مشکوک قرار دینا کہ ان کے خاندان میں علم وفضل کی روایت کا فقدان تھا، بقول رئیس منظر غلط فہمی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ روایت خواہ علم وفضل کی ہو خواہ جہل وضلالت کی، ہمیشہ قائم ودائم نہیں رہتی۔ روایتیں زمانے کی گردش کے ساتھ بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ یہ بات بھی درست نہیں ہے کہ خاندان میں علم وفضل کا سرے سے فقدان تھا۔ محمد عبداللہ قریشی نے 'حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں' میں (صفحہ ۳۲ پر) لکھا ہے کہ شیخ محمد رمضان (اقبال کے دادا شیخ محمد رفیق کے بھائی) چند فارسی کتب کے مصنف تھے۔ سپرو گوت (گوتر) کے متعلق جو کچھ ڈاکٹر رستوگی نے لکھا ہے صحیح ہے۔ یہ گوت یا گوتر نہیں ہے۔ محض ذات (caste) ہے جس کی وجہ تسمیہ کچھ بھی ہوسکتی ہے۔[۷]

## ۳

علامہ اقبال کی برہمن زادگی پر کچھ اعتراض ڈاکٹر اکبر حیدری کے بھی ہیں۔ ان کے نزدیک پکے مسلمان اس روایت کے سومناتی رنگ کو پسند نہیں کرتے تھے اور محتاط محقق دلائل کی منطقی کڑیوں سے مطمئن نہ تھے۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے صفدر آہ نے لکھا کہ برہمن زادگی کی کہانی اقبال کی گھڑی ہوئی نہیں ہے۔ یہ ان کے خاندان کی روایت ہے۔ نیز یہ کہ اقبال کا مقام برہمن زادگی یا شیخ زادگی سے بہت بلند ہے۔[۸] اکبر حیدری لکھتے ہیں کہ پوری تاریخِ کشمیر میں کس بنا پر چھے سو سال پرانے لول حج ہی کو اقبال کا جدِ اعلیٰ قرار دیا گیا۔ صفدر آہ کی طرح جگن ناتھ آزاد نے بھی اس کا جواب دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ لول حج کا نام اور ذکر علامہ اقبال کے خاندان میں پہلے سے چلا آرہا تھا۔ مسئلہ ان کے زمانی اور مکانی تعین کا تھا۔ تاریخِ کشمیر اعظمی سے یہ مشکل حل ہوگئی۔ اکبر حیدری نے یہ بھی لکھا ہے کہ لول حج لاولد مرے تھے، اس لیے کہ شادی کے دن ہم بستری سے پہلے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں کہ اکبر حیدری کے نزدیک یہ بات تاریخِ کشمیر اعظمی سے ثابت ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔[۱۰]

"زندہ رُود" کی پہلی جلد کے پہلے باب میں ان امور پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال نے خواجہ محمد اعظم شاہ دیدہ مری کی تصنیف، تاریخ کشمیر اعظمی اور ابو محمد حاجی محی الدین مسکین کی تالیف ''تحائف الابرار فی ذکر الاولیاء الاخیار'' سے اقتباسات نقل کیے ہیں۔ مسکین کے بیان سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ بابا لول حج کی اپنی منکوحہ سے ازدواجی تعلقات قائم ہونے سے پیشتر ہی علاحدگی ہو گئی۔ دیدہ مری کی تصنیف ڈیڑھ سو برس پہلے کی ہے اور بقول جاوید اقبال اس کا بیان زیادہ صحیح ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ بابا لول حج نے نکاح سے پیشتر اسلام قبول کیا اور کچھ مدت بیوی کے ساتھ بسر کرنے کے بعد علاحدگی ہوئی۔''[11]

بلدیہ سیالکوٹ کے پیدائش اور اموات کے رجسٹر کی بنیاد پر، جس میں اقبال اور ان کے بھائی بہنوں کی ولدیت نتھو لکھی ہوئی ہے، عظیم فیروز آبادی نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال کے والد کا نام نتھو تھا۔ ۱۸۹۵ء کا ایک بیع نامہ نقل کر کے لکھتے ہیں:

> ''اس بیعنامے سے دو باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں: پہلی یہ کہ اقبال کے والد کا نام شیخ نتھو ولد محمد رفیق تھا۔ دوسری یہ کہ ان کی قوم شیخ تھی سپرو نہیں تھی۔''[12]

ڈاکٹر رستوگی نے بھی، مذکورہ بیع نامے کی بنیاد پر دعویٰ کیا ہے کہ ۱۸۹۵ء تک اقبال کے والد کا نام شیخ نتھو تھا۔[13] ایک اور قلمی دستاویز کی بنیاد پر عظیم فیروز آبادی نے لکھا ہے کہ اس کا مقصد یہ ثبوت فراہم کرنا تھا کہ اقبال کی قوم سپرو تھی اور والد کا نام شیخ نور محمد تھا۔ موصوف کے خیال میں علامہ اقبال نے اپنے والد کا نام نور محمد رکھ لیا تھا۔[14] اقبال کی تعلیمی اسناد پر ان کی ولدیت نور محمد ہے۔ اس مشکل کا حل فیروز آبادی نے یہ نکالا ہے کہ مڈل کی سند کو فرضی اور بی اے اور ایم اے کی اسناد کو جعلی قرار دے دیا۔[15] یہ عجیب بات ہے کہ ''شاعر'' بمبئی کے اقبال نمبر میں محمد عظیم فیروز آبادی کے مضامین (''اقبال کی تاریخ ولادت'' اور ''اقبال کے والد کا نام'') کو ''مقالۂ افتتاحیہ'' کی حیثیت حاصل ہے۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی لکھتے ہیں:

> ''بظاہر یہ مضامین، علامہ کی تاریخ ولادت اور ان کے والد کے نام سے

بحث کرتے ہیں لیکن ان میں اقبال شکنی اور انہدامِ اقبال کی شعوری کاوش بہت نمایاں ہے۔ انھوں نے اقبال پر لکھنے والوں کی ''اقبال پرستی'' یا ''اقبال فروشی'' کا شکوہ کیا ہے، مگر ان کا مضمون ''اقبال دشمنی'' کا شاہکار ہے۔ اقبال کے بارے میں فیروز آبادی صاحب کا تعصب اس حد تک بڑھا ہوا ہے کہ ان کے نزدیک اقبال انگریزوں کے آلۂ کار (ص ۳۳) جعل ساز (ص ۳۹) بدنیت (ص ۳۷) اور نسبی دنائت کا شکار تھے (ص ۳۶)۔ اقبال کی کوئی خوبی یا اچھائی انھیں ایک آنکھ نہیں بھاتی، اور وہ انھیں ہیٹا ثابت کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ جہاں اقبال کی کوئی کمزوری نظر آتی ہے، گویا کھل اٹھتے ہیں اور پھر پوری قوت سے اور نہایت غیر مہذب اور ناشائستہ انداز میں ان پر حملہ آور ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال کی مڈل کی سند فرضی اور بی اے اور ایم اے کی ڈگریاں جعلی اور مصنوعی ہیں۔ فیروز آبادی صاحب نے تحقیق میں صداقت اور غیر جانب داری پر بہت زور دیا ہے اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد کو ان کے ''تحقیقی تسامحات اور غیر ذمہ دارانہ لاپروائی'' پر ڈانٹ پلائی ہے، مگر اپنا حال یہ ہے کہ ''حیاتِ اقبال'' (تاج کمپنی) کو عنایت اللہ کی تصنیف بتایا ہے (ص ۳۴)۔ ''سیرت اقبال'' کا سنِ اشاعت ایک جگہ ۱۹۳۸ء اور دوسری جگہ ۱۹۳۹ء متعین کیا ہے۔ جوش ملسیانی کی ''اقبال کی خامیاں'' کو ''اقبال کی لسانی غلطیاں'' بنادیا، اور ''مظلوم اقبال'' کو اقبال کی ''سوانحِ حیات'' سمجھ بیٹھے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اقبال کے والد کا اصل نام نتھو تھا مگر اقبال ڈاکٹر اور بیرسٹر ہو گئے تو والد کا نتھو ہونا انھیں کھٹکنے لگا اور احساس کمتری دور کرنے کے لیے اسے نور محمد (یا میر محمد) سے بدل دیا، فیروز آبادی صاحب نے جو ''تحقیقی'' مضمون لکھا ہے، اس میں بکثرت یہ انداز ملتا ہے: قرینِ قیاس یہ ہے...... ہوسکتا ہے،...... اندازہ یہ ہے...... گمان یہ

ہوتا ہے......لکھا ہوگا......قوی امکان ہے......سوچا ہوگا...... اب اسی "شاعر" کی اشاعتِ خاص میں شائع شدہ "نکاح نامہ اقبال و کریم بی بی" (ص ۵۲۹) میں والدِ اقبال کا نام "نور محمد المعروف شیخ نتھو" دیکھ کر ان پر اپنے پایۂ تحقیق کی حقیقت کھل گئی ہوگی۔"[١٦٠]

ڈاکٹر ہاشمی نے صحیح لکھا ہے اور خوب لکھا ہے۔ خلافِ معمول طویل اقتباس پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ عظیم فیروز آبادی کی ذہنیت اور ان کے پایۂ تحقیق کا اندازہ ہو جائے۔ فیروز آبادی کے مضمون "کیا اقبال کشمیری پنڈت تھے؟" (شائع شدہ "ہماری زبان" ۸ فروری ۹۷ء) پر جب انیس قدوائی، صالحہ عابد حسین اور قرۃ العین حیدر نے گرفت کی تو موصوف نے اسی عنوان کے تحت ایک مضمون (مشمولہ اُردو ادب، اقبال نمبر ۹۷ء) میں اعلان کیا کہ "میں علامہ قبال کا احترام ہی نہیں کرتا، ان سے محبت بھی کرتا ہوں۔" اب اس بیان کو سوائے جھوٹ اور منافقت کے کوئی اور نام نہیں دیا جا سکتا۔

"نکاح نامہ اقبال و کریم بی بی" (۱۸۹۳ء) شاعر بمبئی اقبال نمبر ۸۸ء میں شاملِ اشاعت ہے۔ اسے دیکھ کر ڈاکٹر رستوگی پر بھی اپنے پایۂ تحقیق کی حقیقت کھلی ہوگی لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس کا سامنا کیے بغیر Iqbal in Final Countdown (۱۹۹۱ء) میں اپنا پرانا موقف دُہرا دیا۔ اس میں شک نہیں کہ شیخ نور محمد کے نام سے زیادہ ان کا عرف "شیخ نتھو" مشہور تھا اور بعض اندراجات نام کے بجائے عرف سے ہوئے لیکن مسلمان گھرانوں میں خواہ وہ بہت ہی غریب کیوں نہ ہوں، بچے کا نام ضرور رکھا جاتا ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ شیخ محمد رفیق نے اس محکم روایت کو نظر انداز کیا ہو۔ مذکورہ نکاح نامے کی بھارت میں دستیابی سے پہلے ہی جگن ناتھ آزاد نے، ڈاکٹر رستوگی کا موقف ان الفاظ میں ردّ کر دیا تھا:

"ڈاکٹر رستوگی نے ایک سامنے کی بات پر غور نہیں کیا۔ شیخ نور محمد کے والد شیخ محمد رفیق نے جب ایک بیٹے کا نام غلام محمد رکھا (اور خود ان کے بھائیوں کے نام عبدالرحمٰن، محمد رمضان اور عبداللہ تھے) تو نور محمد

کی پیدائش کے وقت وہ اپنی خاندانی روایت کیسے فراموش کر گئے۔"[17]

## ۵

کوتاہیوں اور غلطیوں سے مبرا نہ علامہ اقبال تھے اور نہ ان کا خاندان تھا۔ شیخ نور محمد کا عرف "نتھو" اس لیے مشہور ہوا کہ ان کی پیدائش کے بعد، ان کے ناک میں چھوٹی سی نتھ ڈال دی گئی تھی۔ اس سے پہلے شیخ محمد رفیق کے دس لڑکے ایامِ شیر خواری میں فوت ہو چکے تھے۔ گیارھویں بچے کے ناک میں نتھ ڈالنے کا مقصد "موت کے فرشتے کو یہ باور کرانے کی جاہلانہ کوشش تھی کہ بچہ لڑکا نہیں لڑکی ہے۔"[18] یہ سراسر توہم پرستی تھی۔ اسی طرح اقبال کو ۱۹۰۸ء میں جب بیرسٹری کی سند دی گئی تو ان کے والد کا نام غلطی سے Noor Mohammad کی جگہ Mir Mohammad درج کیا گیا۔ اقبال کو چاہیے تھا کہ انگلستان چھوڑنے سے پہلے اس غلطی کی تصحیح کراتے۔ ان سے یقیناً کوتاہی ہوئی۔ چنانچہ اسی وجہ سے چیف کورٹ میں بطور بیرسٹر جب ان کا نام درج ہوا تو سند کے مطابق ولدیت "میر محمد" لکھی گئی۔[19]

شیخ نور محمد کے والدین کی توہم پرستی اور علامہ اقبال کی کوتاہی اپنی جگہ لیکن ان واقعات کو جس طرح اچھالا گیا وہ بھی مناسب نہیں ہے۔ محمد عظیم فیروز آبادی کا دعویٰ ہے کہ "اقبال نے دانستہ اپنی ولدیت بدل کر لکھوائی تھی، اس کا محرک وہی نتھو کا گلے سے نہ اُتر نا رہا ہوگا۔"[20] فیروز آبادی نے ۱۸۹۵ء کے بیع نامے سے اقبال کے والد کی قوم "شیخ" متعین کی تھی۔ اسے نظر انداز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کی قوم "منہار" تھی۔ اسے محض اپنا قیاس بھی کہا ہے۔ ثبوت کے طور پر لکھا ہے کہ تقسیمِ ہند سے پہلے سیالکوٹ محلہ چوڑی گراں کے دو بیوپاری مولوی چراغ دین اور حاجی فیروز الدین چوڑیاں خریدنے فیروز آباد آیا کرتے تھے۔ یہ حضرات ڈاکٹر اقبال کے رشتہ دار تھے اور منہار برادری سے منسلک تھے۔[21]

محمد عظیم فیروز آبادی کا بحیثیت محقق کوئی مقام نہیں ہے۔ قدم قدم پر ٹھوکریں کھاتے ہیں۔[22] علاوہ ازیں ان کی تحریر اور تحقیق کا مقصد اقبال شکنی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ان کا بیان کردہ کوئی قصہ، کسی دوسرے ذریعے کی توثیق کے بغیر، قابلِ قبول نہیں ہوسکتا۔ البتہ بھارتی

مخالفینِ اقبال اس سے خوش ہو سکتے ہیں۔ سیالکوٹ کے کسی باشندے نے کبھی اقبال کا تعلق منہار برادری سے بیان نہیں کیا۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ درزی کا کام کرنے کے باوجود شیخ نور محمد کی برادری ''درزی'' نہیں ''کشمیری'' تھی۔ مولوی چراغ دین کے چوڑیوں کے کاروبار کے باعث شیخ نور محمد کی برادری منہار کیسے ہو گئی۔

اقبال کی قوم ''کشمیری'' بھی تھی کہ آبا کشمیر سے سیالکوٹ آئے تھے۔ ان کی قوم ''شیخ'' بھی تھی، اس لیے کہ جدِ اعلیٰ ہندو سے مسلمان ہوئے تھے۔ برادریاں اور قومیں اسی طرح بنتی ہیں۔ غرض پہچان ہوتی ہے۔ اقبال کی قوم ''سپرو'' بھی تھی کہ اجداد کا تعلق ''سپر'' گاؤں سے تھا یا یہ کہ ان کے بزرگوں نے فارسی زبان سیکھنے میں پہل کی تھی۔ علامہ اقبال کے ان آبا و اجداد کا تعلق کشمیری پنڈتوں سے تھا۔[۲۳] کرنل خواجہ عبدالرشید کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ اقبال کی قوم ''میر'' تھی اور اس طرح وہ ''مغل'' تھے۔[۲۴] محمد عظیم فیروز آبادی کا یہ قیاس بھی بے بنیاد ہے کہ اقبال کا تعلق منہار برادری سے تھا۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ محمد عبداللہ قریشی نے لکھا ہے کہ اقبال کے اسلاف برہمن تھے اور کشمیری پنڈتوں کی ''سپرو'' گوت سے تعلق رکھتے تھے۔ (حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں، صفحہ ۲۰) علامہ اقبال نے، اس ضمن میں، اپنے والد سے حاصل کردہ معلومات فوق کے نام مکتوب مؤرخہ ۱۶ جنوری ۱۹۳۴ء میں بیان کر دیں۔ اس خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ کشمیری برہمنوں کے جس گروہ نے سب سے پہلے فارسی زبان سیکھ کر مسلم حکومت کا اعتماد حاصل کیا وہ ''سپرو'' کہلایا۔ غلام نبی ناظر کی تحقیق یہ ہے کہ سپرو کسی گوتر مالا میں کوئی ذات نہیں بلکہ جو لوگ تحصیل کولگام کشمیر کے ''سپر'' گاؤں سے نقل وطن کر گئے انھوں نے آبائی گاؤں ''سپر'' کے تعلق سے، جیسا کہ عام طور پر کشمیر میں ہوتا ہے، اپنے نام کے ساتھ ''سپرو'' لگا لیا۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اس تحقیق سے اتفاق کیا ہے۔ (''اقبال'' لاہور، جنوری تا اپریل ۱۹۸۸ء، صفحات ۲۹ تا ۳۱)

۲۔ مظلوم اقبال، صفحہ ۱۰۔ شیخ اعجاز احمد نے علامہ اقبال کا خط بنام شیخ عطا محمد مؤرخہ ۵/ اکتوبر ۱۹۲۵ء نقل کیا ہے (''خطوطِ اقبال'' اور کلیاتِ مکاتیبِ اقبال'' میں یہ خط شامل ہے) اس میں اقبال لکھتے ہیں کہ والد مکرم نے جو کچھ اپنے بزرگوں سے سنا تھا وہ بحیثیت مجموعی درست ہے۔ بابا لول حج کشمیر کے مشہور مشائخ میں سے تھے۔ ان کا ذکر خواجہ اعظم کی ''تاریخ کشمیر'' میں اتفاقاً آ گیا ہے۔ ان کا گاؤں لوچرنہ تھا، موضع چکو پرگنہ آدون تھا۔

غلام نبی ناظر لکھتے ہیں کہ ''سپر'' گاؤں کے اکثر لوگوں نے کسی انقلاب کے موقعے پر ہجرت کر کے ''چکو چولند'' میں بھی پناہ لی۔ اس لیے اقبال کے آبا کا جو تعلق چکو چولند کے ساتھ فوق نے ظاہر کیا ہے، بہت حد تک صحیح ہے۔

۳۔ بحوالہ ''علامہ اقبال کا خاندان اور آبائی گاؤں'' از جگن ناتھ آزاد، ''اقبال'' مذکورہ شمارہ، صفحات ۱۸ تا ۲۰

۴۔ ''کیا اقبال کشمیری پنڈت تھے؟'' از محمد عظیم فیروز آبادی، مشمولہ ''ہماری زبان'' دہلی۔ مؤرخہ ۸ فروری ۱۹۷۹ء

۵۔ Iqbal in Final Countdown، صفحہ ۲

۶۔ کتابِ مذکور، صفحہ ۲ نیز ''اقبال کے والد کا نام'' از محمد عظیم فیروز آبادی مشمولہ ''شاعر'' بمبئی

اقبال نمبر، صفحہ ۴۶

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، "اقبال" مذکورہ شمارہ، صفحات ۱۸ تا ۲۵

۸۔ حوالے اور تفصیل کے لیے دیکھیے، "اقبال کی برہمن زادگی اور ڈاکٹر اکبر حیدری" از صفدر آہ، مشمولہ "نگار" کراچی،

۹۔۱۰۔ "اقبال" مذکورہ شمارہ، صفحہ ۲۷

۱۱۔ زندہ رُود۔ صفحات ۴۔۵

۱۲۔ دیکھیے، عظیم فیروز آبادی کا مضمون بعنوان "کیا اقبال کشمیری پنڈت تھے؟" مشمولہ سہ ماہی 'اردو ادب' نئی دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۷۹ء صفحہ ۱۷ نیز "اقبال کے والد کا نام"، مشمولہ 'شاعر' بمبئی، اقبال نمبر، صفحات ۴۳، ۴۴

۱۳۔ رستوگی نے لکھا ہے:

> "The legal-deed executed contains the buyers name as Seikh Naththu. Iqbal's father thus remained Seikh Naththu Mistri untill 1895 when the house was bought." (کتاب مذکورہ، صفحہ ۲)

بیع نامے میں 'شیخ نتھو' درج ہے۔ رستوگی نے اسے "شیخ نتھو مستری" بنا دیا ہے۔ یہ زائد لاحقہ ڈاکٹر رستوگی کا اگر الہام ہے تو یہ الہام شیطانی ہے۔ یہ لفظ اقبال کو گرانے کے لیے استعمال کیا ہے حالانکہ تہذیبی سطح سے خود رستوگی گرے ہیں۔ اسلامی نقطۂ نظر سے مستری ہونا معیوب نہیں۔ اشتراکی نقطۂ نظر سے بھی جس کے رستوگی دعویدار ہیں مستری ہونا معیوب نہیں۔ نیز مستری کا لفظ لوہے اور لکڑی کے کاریگر کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

۱۴۔ سہ ماہی "اردو ادب" اقبال نمبر، صفحات ۱۸، ۱۷۔ مذکورہ دستاویز کے لیے دیکھیے، روزگار فقیر، جلد دوم، صفحہ ۱۲۰۔

۱۵۔ "اقبال کے والد کا نام" مشمولہ "شاعر" بمبئی، اقبال نمبر، صفحہ ۲۶

۱۶۔ اقبالیات کے تین سال، صفحات ۱۳۴ تا ۱۳۶۔

۱۷۔ "اقبال" لاہور، جنوری، اپریل ۱۹۸۸ء، صفحہ ۴۴

۱۸۔۱۹۔ دیکھیے، مظلوم اقبال، صفحات ۲۲، ۳۵

۲۰۔ شاعر، اقبال نمبر، صفحہ ۳۷

۲۱۔ "اردو ادب" اقبال نمبر، صفحات ۱۹۔۲۰

۲۲۔ مثال کے طور پر "اردو ادب" اقبال نمبر میں شامل ان کے زیر بحث مضمون "کیا اقبال کشمیری

چنڈت تھے؟'' میں اقبال کے طالب علمی کے زمانے میں شیخ عطا محمد کو ایس ڈی او لکھا ہے حالانکہ وہ اوور سیئر تھے۔ اسی طرح اقبال کے مصرعے: ''مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے'' کو ''مرا طریق امیری نہیں غریبی ہے'' لکھا ہے۔ اس مضمون کی ابتدا میں علامہ اقبال کا احترام اور ان سے محبت کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔ یہ دعویٰ محل نظر ہے۔ مذکورہ مضمون اور 'شاعر اقبال نمبر کے ''مقالہ افتتاحیہ'' کے علاوہ ''اقبال کی حیاتِ معاشقہ'' جیسے مضامین اقبال کو منہدم کرنے کی غرض سے لکھے گئے ہیں۔ ایسے ''محقق'' کے بیان کردہ قصوں کا اعتبار کیسے قائم ہو سکتا ہے؟

۲۳۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:

i۔ زندہ رُود، جلد اوّل، باب اوّل: سلسلۂ اجداد

ii۔ احوال وآثار اقبال: چند پہلو، ڈاکٹر محمد باقر، صفحات ۵۲ تا ۵۹

iii۔ مظلوم اقبال، صفحات ۱۰ تا ۲۱

iv۔ اقبال کی ابتدائی زندگی، ڈاکٹر سلطان محمود حسین، صفحات ۱۹ تا ۲۱

v۔ حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں، محمد عبداللہ قریشی، صفحات ۱۹ تا ۳۳

ڈاکٹر ملک حسن اختر نے ''اقبال کا وصیت نامہ'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھ کر محمد عظیم فیروز آبادی کی ایک غلط فہمی دور کی ہے۔ ڈاکٹر ملک لکھتے ہیں کہ فیروز آبادی نے علامہ کے ڈیڑھ سطری وصیت نامے کو سامنے رکھ کر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ آخری زمانے میں اقبال نے اپنے آپ کو سپرو ثابت کرنے کے لیے یہ وصیت نامہ تحریر کیا تھا۔ ڈاکٹر ملک نے نشاندہی کی ہے کہ پنجاب گزٹ (غیر معمولی) ۱۶ دسمبر ۱۹۲۹ء میں کونسل آف سٹیٹ کے لیے ووٹروں کی جو فہرست شائع ہوئی اس میں علامہ اقبال کی ذات ''شیخ سپرو'' درج ہے۔ اس سے پانچ برس پہلے یکم اگست ۱۹۲۴ء کی فہرست میں بھی اقبال کی ذات ''شیخ سپرو'' ہی لکھی گئی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال اور نئی نسل، صفحات ۱۱۱ تا ۱۱۴)

۲۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، روزگار فقیر، جلد دوم، صفحات ۱۱۷ تا ۱۲۱ نیز مظلوم اقبال، صفحات ۲۰۔۲۱

☆......☆......☆

دوسرا باب

# برہمن زادگی پر فخر

خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے کہ اگرچہ اسلام کے زیرِ اثر اقبال ذات پات اور نسل پر افتخار کو صحیح نہیں سمجھتے تھے تاہم جابجا ان کے اشعار میں اس بات کے اشارے ملتے ہیں کہ ان کو اپنے برہمن زادہ ہونے پر فخر تھا۔ برہمنوں کی ذہانت اور فلسفہ دانی سے کس کو انکار ہو سکتا ہے اور غالباً از روئے قانونِ توارث اقبال کو اس میں اچھا خاصا حصہ ملا۔ [1] ڈاکٹر فرمان فتح پوری اور متعدد دوسرے صاحبان نے بھی یہ بات اپنے اپنے انداز میں دُہرائی ہے۔ [2] اگرچہ یہ اظہارِ خیال بطور اعتراض نہیں ہے لیکن ایسی تحریروں کے باعث محمد عظیم فیروز آبادی جیسے مخالفینِ اقبال نے یہ اعتراض جڑ دیا ہے کہ اقبال کو اپنے برہمن زادہ ہونے پر فخر تھا۔ [3]

اقبال کے جن اشعار سے برہمن زادگی پر فخر ثابت کیا جاتا ہے، وہ حسبِ ذیل ہیں:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است
میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند
جز برہمن پسرے محرمِ اسرار کجا است [4]

ان اشعار میں واقعیت ہے اور فخر والی بات واضح طور پر موجود نہیں۔ معمولی شاعرانہ تعلّی کا پہلو شعری اسالیب کے پیشِ نظر قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ اقبال کے حسبِ ذیل اشعار قابلِ توجہ ہیں:

میں اصل کا خاص سومناتی — آبا مرے لاتی و مناتی
تو سیّد ہاشمی کی اولاد — میری کفِ خاک برہمن زاد [5]

کوئی چاہے تو ان اشعار سے فخر ثابت کر دے لیکن سومناتی اور لاتی و مناتی ہونا

اقبال کے نزدیک قابلِ فخر بات نہیں ہو سکتی۔ ایسا نتیجہ اخذ کرنا اقبال شناسی کے منافی ہو گا۔ اقبال کاروبارِ لات ومنات کے مخالف ہیں اور اہلِ حرم کے سومناتوں پر بھی حملہ آور ہوتے ہیں:

کیا نہیں اور غزنوی کارگہِ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات[6]
حریم تیرا خودی غیر کی ! معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبارِ لات و منات[7]

حسبِ ذیل اشعار سے ڈاکٹر جاوید اقبال اور شیخ اعجاز احمد نے ثابت کیا ہے کہ اقبال کو برہمن زادگی پر فخر نہیں تھا:

بت پرستی کو مرے پیشِ نظر لاتی ہے
یادِ ایامِ گزشتہ مجھے شرماتی ہے
ہے جو پیشانی پہ اسلام کا ٹیکہ اقبال
کوئی پنڈت مجھے کہتا ہے تو شرم آتی ہے[8]

پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی رائے عموماً متوازن ہوتی ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

"اقبال نے اپنے کلام میں برہمن زادہ ہونے کا ذکر اکثر کیا ہے۔ لیکن بعض ہندوستانی نقادوں کا یہ خیال غلط ہے کہ اقبال نے اپنے برہمن زادہ ہونے کا ذکر ہر جگہ فخر ومباہات سے کیا ہے۔ فخر ومباہات کا پہلو کہیں کہیں موجود ضرور ہے جیسے کہ مذکورہ بالا شعر میں ......... لیکن اپنی برہمن زادگی کے ضمن میں ہر جگہ پر تفاخر اور برتری کا پہلو موجود نہیں۔ "ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام" اس کی روشن مثال ہے......"[9]

پروفیسر آزاد نے جس شعر میں "فخر ومباہات کا پہلو" دیکھا ہے وہ حسبِ ذیل ہے:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است[10]

اس شعر کا ترجمہ ہے: "مجھے دیکھ کہ ہندوستان میں تجھے میرے سوا کوئی اور ایسا برہمن زادہ نہیں ملے گا جو روم و تبریز کے رموز سے باخبر ہو۔" اس میں فخر و مباہات کا کون سا پہلو ہے؟ پورے وثوق سے جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نسل پر ناز کرنے کو نادانی قرار دیتے تھے اور رنگ و نسب کے غبار کو جھاڑ دینے کی تلقین کرتے تھے:

برنسب نازاں شدن نادانی است
حکم او اندر تن و تن فانی است"

غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا"[۲]

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مقالات حکیم، صفحہ ۱۱۔ ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ اقبال ایک ذہین نسل سے تعلق رکھتے تھے اور اپنے برہمن زادہ ہونے پر جا بجا فخر کیا ہے۔ (صفحات ۴۰۔۴۱)

۲۔ اقبال سب کے لیے، صفحات ۷۔۸، نیز دیکھیے، اقبال ریویو، حیدر آباد، اپریل 1995ء، صفحات ۳۱۔۳۲

۳۔ سہ ماہی اُردو ادب، اقبال نمبر، نئی دہلی، صفحہ ۲۲، نیز دیکھیے، تنقیدات اقتدار بر نظریات اقبال، صفحہ ۱۲

۴۔ اقبال سب کے لیے، ڈاکٹر فرمان فتحپوری، صفحہ ۷، نیز دیکھیے، ڈاکٹر خورشید نعمانی ردولوی کا مضمون بعنوان "فکرِ اقبال میں ہندی عناصر، مشمولہ، اقبال ریویو، حیدر آباد، اپریل 1995ء، صفحات ۳۱۔۳۲

۵ تا ۷۔ دیکھیے (بالترتیب) ایک فلسفہ زدہ سیّد زاد کے نام - ضرب کلیم، ذوق و شوق - بالِ جبریل، تیاتر - ضرب کلیم

۸۔ دیکھیے، زندہ رُود، جلد اول، صفحہ ج نیز مظلوم اقبال صفحہ ۲۰، ڈاکٹر فرمان فتحپوری نے بھی یہ اشعار نقل کر کے لکھا ہے کہ اقبال اپنے آپ کو پنڈت کہلوانا پسند نہ کرتے تھے۔ (اقبال سب کے لیے، صفحہ ۸)

۹۔۱۰۔ اقبال، جنوری اپریل ۱۹۸۸ء، صفحات ۳۲، ۳۱۔ زبورِ عجم، صفحہ ۱۷

۱۱۔ توحید - رموزِ بیخودی

۱۲۔ طلوعِ اسلام - بانگِ درا

☆......☆......☆

تیسرا باب

# طوائف کا قتل

اقبال کے بارے میں جو قصے کہانیاں مشہور کی گئیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایامِ جوانی میں اقبال نے ایک طوائف کو قتل کر دیا تھا۔ یہ داستان اُس بازار سے اقبال کی قربتوں کا ثبوت فراہم کرنے کی غرض سے گھڑی گئی۔ اقبال نے قتل کیوں کیا تھا؟ داستان گو نے اس پر روشنی نہیں ڈالی۔ تارا چند رستوگی نے اسے اقبال سنگھ کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ ان کی کتاب The Ardent Pilgrim سے حسن و عشق کے قصے نقل کرنے اور عبدالمجید سالک کی ''ذکرِ اقبال'' سے تائید کرانے کے بعد رستوگی لکھتے ہیں۔ ''اقبال سنگھ کا اوپر ذکر ہوا ہے۔ ایک بات کا انکشاف انھوں نے اپنے ایک مضمون میں کیا تھا جو ''آرگنائزر'' ۱۹۶۸ء-۶۹ء کے کسی شمارے میں مشمول تھا۔ اقبال سنگھ انارکلی بازار سے ملحق ایک کوٹھے والی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اقبال نے ایک طوائف کا گلا داب ہی دیا تھا۔ اگر اس کو بچانے والے دو دلاّل نہ آ جاتے تو وہ اس کوٹھے سے قبرستان پہنچ گئی ہوتی۔''

اس اقتباس سے حسبِ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

(i) اس معاملے میں ڈاکٹر رستوگی کا ماخذ اقبال سنگھ کا کوئی مضمون ہے۔

(ii) رستوگی کا حوالہ نامکمل ہے اور اصولِ تحقیق کی رو سے معتبر نہیں ہے۔

(iii) اقبال سنگھ سے منسوب کر کے جو کچھ رستوگی نے لکھا ہے اس سے ثابت تو یہ ہوتا ہے کہ اقبال نے طوائف کو قتل نہیں کیا۔

الزام یہ ہے کہ اقبال نے طوائف کا گلا داب ہی دیا تھا جبکہ دو دلاّلوں نے اسے ہلاکت سے بچا لیا۔ اب تحقیق طلب امر صرف یہ ہے کہ یہ واقعہ پیش آیا ہے یا نہیں۔ اپنی کتاب The Ardent Pilgrim میں اقبال سنگھ نے اس واقعے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ

اقبال کے خلاف اقبال سنگھ نے خود بھی الزام تراشیاں کی ہیں اور اس ضمن میں کسی کفایت و رعایت سے کام نہیں لیا۔

اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن، ۱۹۹۷ء میں، دہلی سے شائع ہوا۔ اس میں ایک باب کا اضافہ کیا گیا ہے جس کا عنوان ہے "غیر اہم معاملات" (Matters of No Importance)۔ یہ پورا باب انہدامِ اقبال کی غرض سے لکھا گیا ہے۔ اقبال کی زندگی میں آنے والے حضرات و خواتین سے اقبال کے تعلق پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ حضرات سے زیادہ ذکر خواتین کا ہے۔ تین بیویوں کا معاملہ اچھالا گیا ہے۔ آفتاب اقبال کے حوالے سے اقبال سنگھ نے لکھا ہے کہ اس تعدّدِ ازدواج کی بدولت اقبال کو صوبہ سرحد کی گورنری نہ مل سکی۔ دوسری خواتین جن پر اقبال سنگھ نے توجہ مرکوز کی ہے وہ ایما ویگے ناست، عطیہ فیضی اور امیر ہیں۔ عطیہ فیضی کے ضمن میں بہت کچھ سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ امیر کے ذکر کو خاصا دراز کر کے شکایت کی ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری میں امیر کو وہ مقام نہیں دیا جو دانتے نے بیٹرس کو دیا تھا۔

حضرات میں سب سے طویل ذکر آفتاب کا ہے اور اس حوالے سے اقبال شکنی کی کوشش نمایاں ہے۔ آفتاب کی ماں، کریم بی بی، کو بے قصور قرار دیا ہے اور آفتاب نیز کریم بی بی کے ساتھ اقبال کے رویے کو ظالمانہ بتایا ہے۔[۲] آفتاب کے بیان کردہ بعض قصوں کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرانے کے باوجود انھیں بیان کیا ہے۔ مئی ۱۹۳۶ء میں محمد علی جناح نے علامہ اقبال سے ملاقات کی۔ آفتاب کا یہ دعویٰ درست نہیں کہ اس موقعے پر وہ وہاں موجود تھے۔ اقبال سنگھ نے بھی لکھا ہے کہ اس دعوے پر اعتبار کرنا مشکل ہے۔ اس کے باوجود موصوف نے اسے بیان کیا ہے۔ بقول آفتاب، علامہ اقبال نے جناح کو انتظار میں بٹھائے رکھا۔ اس میں دونوں عظیم انسانوں کی سبکی مضمر ہے۔ آفتاب کا گھڑا ہوا یہ قصہ کہ ونسٹن چرچل نے محمد علی جناح سے کہا کہ "جاؤ اور شاعر اقبال کے ساتھ مل کر پاکستان بناؤ" اقبال سنگھ کے نزدیک بھی معتبر نہیں، تاہم اسے بیان کیا ہے۔ اس سے یہ تاثر اُبھرتا ہے کہ پاکستان کی تخلیق چرچل کے اشارے پر ہوئی۔

اقبال سنگھ نے اور بہت کچھ بھی بیان کیا ہے لیکن یہ کہیں نہیں لکھا کہ اقبال نے کسی

طوائف کو قتل کیا۔ یہ بھی نہیں لکھا کہ اقبال نے ایک طوائف کا گلا داب ہی دیا تھا لیکن دو دلالوں نے اسے ہلاکت سے بچالیا۔ گلا دابنے کا الزام رستوگی نے اقبال سنگھ کے حوالے سے لگایا ہے لیکن حوالہ مستند نہیں ہے اور اس کی توثیق اقبال سنگھ کی تحریروں سے نہیں ہوتی۔ دلالوں نے کوئی رپورٹ کہیں درج نہیں کرائی اور نہ ایسی کوئی خبر کسی اخبار میں چھپی۔ اصل بات یہی ہے کہ مخالفینِ اقبال نے اقبال کا تعلق طوائفوں سے جوڑنے کے لیے یہ کہانی گھڑی۔ ڈاکٹر رستوگی نے سب سے پہلے اسے قلمبند کیا لیکن ان کا الزام طوائف کے قتل کا نہیں ہے۔ گلا دبانے کا ہے۔ ان کا ماخذ اقبال سنگھ ہے لیکن اقبال سنگھ کی تحریروں میں اس واقعے کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ ایک مفروضہ اور بے اصل واقعہ ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مخالفینِ اقبال، علامہ اقبال کو کیسی کیسی تہمتوں کا نشانہ بناتے رہے ہیں۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ ''اقبال کی ذاتی زندگی کا ایک گوشہ'' مشمولہ خصوصی پیش کش: ماہنامہ ''انشا'' بعنوان ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ، کلکتہ، صفحہ ۲۰۱

۲۔ آفتاب اور کریم بی بی سے متعلق اقبال سنگھ کے بیانات درست نہیں۔ نہ یہ لوگ بے قصور تھے اور نہ اقبال کا رویہ ظالمانہ تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال دشمنی ایک مطالعہ، دوسرا باب

۳۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۲۳۱ تا ۲۳۳

۴۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

(i) زندہ رود، جاوید اقبال، صفحہ ۱۸۰

(ii) اقبال درون خانہ، خالد نظیر صوفی، صفحات ۱۳۲۔۱۳۳

☆......☆......☆

## چوتھا باب

# شراب نوشی

"رموزِ بیخودی" کے آخری حصے میں، علامہ اقبال کا ایک شعر ہے:

بادہ با ماہ سیمایاں زدم
بر چراغِ عافیت داماں زدم

قبل ازیں، بانگِ درا، حصہ دوم کی نظم "عاشقِ ہرجائی" میں کہا تھا: عینِ شغلِ مے میں پیشانی ہے تیری سجدہ ریز / کچھ ترے مسلک میں رنگِ مشربِ مینا بھی ہے۔

ان اشعار کو اقبال کی شراب نوشی کا ثبوت مانا گیا۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم اور عبدالمجید سالک نے یہ تھیوری پیش کی کہ کسی زمانے میں اقبال نے شراب پی تھی لیکن بعد میں ترک کر دی۔[1] ان اشعار کے تناظر میں، اقبال کے ان عقیدت مندوں کا خیال بظاہر درست معلوم ہوتا ہے۔ ایک اور اقبال شناس، خلیفہ عبدالحکیم، کے اس جملے سے، اس مؤقف کو تقویت ملتی ہے:

"مے و نغمہ جو دوسروں کے لیے نشۂ اندوہ ربا تھا وہ اس شخص کو خدا جانے کس سوز و گداز کے عالم میں پہنچا دیتا تھا۔"[2]

محمد شریف بقا جیسے ارادت مند نے بھی ایک انٹرویو میں کہہ دیا کہ "علامہ اقبال نے بعد ازاں مے نوشی کو ترک کر دیا تھا۔"[3] عبدالرحمٰن بزمی نے، جنگ لندن میں، ایک زوردار مراسلہ لکھ کر یہ دعویٰ کیا کہ اقبال نے کبھی شراب پی ہی نہیں تو ترک کر دینے کا کیا سوال ہے؟[4] محمد فاضل کا ایک مضمون بعنوان "اقبال اور عشقِ رسولؐ" ڈاکٹر سلیم اختر نے "اقبالیات کے نقوش" میں شامل کیا ہے۔ انھوں نے بھی 'رموزِ بیخودی' کا مندرجہ بالا شعر نقل کر کے دعویٰ کیا ہے کہ ۱۹۱۱ء میں شاہی مسجد لاہور میں جنگِ طرابلس پر نظم سنانے کے

بعد اقبال نے علی بخش سے کہا کہ میں آج کے بعد شراب نہیں پیوں گا، چنانچہ مرتے دم تک شراب کو منہ نہیں لگایا۔ علی بخش ایک مستند حوالہ ہے لیکن محمد فاضل نے یہ نشاندہی سرے سے کی ہی نہیں کہ علی بخش نے یہ بات کب کس کو بتائی۔ حقیقت یہ ہے کہ علی بخش نے اقبال کے ۱۹۱۱ء سے پہلے بھی کبھی شراب پینے کی شہادت نہیں دی۔

عین شغلِ مے میں پیشانی کا سجدہ ریز ہونا، خلاف واقعہ ہے۔ اسے شاعر کا حقیقی مفہوم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ''بادہ ہا با ماہ سیمایاں زدم'' بھی بقول ابوالاعلیٰ مودودی ''رندی کا اشتہار'' تصور کرنا چاہیے۔[۵] شراب نوشی کے الزام کی چھان بین کے لیے حیاتِ اقبال کو چار ادوار میں تقسیم کر کے دیکھتے ہیں:

(۱) سیالکوٹ کا زمانۂ تعلیم

(۲) لاہور میں تعلیم اور ملازمت کا دور

(۳) قیامِ یورپ

(۴) قیامِ لاہور وفات تک

اس آخری دور کے بھی دو حصے کیے جا سکتے ہیں۔ پہلا ۱۹۱۳ء تک جب اقبال کی شادی سردار بیگم سے ہوئی اور بقول عبدالمجید سالک ''ساری رنگ رلیاں ختم ہو گئیں۔''[۶] اور دوسرا وفات تک۔ سیالکوٹ کا زمانۂ تعلیم اور زندگی کے آخری پچیس برس کا عرصہ کسی عقیدت مند کے الزامِ شراب نوشی سے مبرا ہے۔ اس میں لاہور کا زمانۂ طالب علمی بھی شامل کر لینا چاہیے۔[۷] چنانچہ بحث لاہور کے زمانۂ ملازمت، قیامِ یورپ کے تین برسوں اور قیامِ لاہور کے ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۳ء تک کے پانچ برسوں تک محدود ہو جاتی ہے۔ یہ اقبال کے زمانۂ جوانی کا وہ حصہ ہے جو ۱۸۹۹ء تا ۱۹۱۳ء، یعنی چودہ برسوں پر، محیط ہے۔

## ۲

لاہور کا زمانۂ ملازمت ۱۸۹۹ء سے ۱۹۰۵ء تک کا ہے۔ اس دوران رقص و سرود کی محفلوں میں اقبال کے شریک ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔[۸] اقبال کے ۱۹۰۳ء کے ایک خط بنام سید محمد تقی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقبال امیر سے شیفتگی بھی رکھتے تھے۔[۹] تاہم اقبال

کی کسی نثری تحریر سے شراب نوشی کا ثبوت نہیں ملتا۔ اس زمانے کے بارے میں سید محمد تقی شاہ، سر عبدالقادر اور محمد دین فوق کے بیانات یا تحریریں موجود ہیں۔ ان میں سے کسی نے بھی اقبال کے شراب پینے کا ذکر نہیں کیا۔[۱۰]

یورپ میں شراب کا عام رواج ہے۔ ''بادہ ہا با ماہ سیمایاں زدم۔'' کے تناظر میں یہ بات قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اقبال نے وہاں شراب نوشی کی ہو تاہم کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ سر عبدالقادر اور عطیہ فیضی نے نہ صرف یہ کہ یورپ میں اقبال کے شراب پینے کا ذکر نہیں کیا بلکہ پوچھنے پر اس کی تردید بھی کی۔[۱۱] قیام یورپ کے دوران شراب نوشی کی تردید، کم از کم دو مرتبہ، خود اقبال نے بھی کی ہے۔ پہلی مرتبہ ۱۹۱۲ء میں، جب وہ کیمبل پور میں ایک دعوت میں شریک تھے۔ اس موقعے پر چند انگریز افسر بھی موجود تھے۔ اقبال کو جب شراب پیش کی گئی تو انھوں نے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے یورپ میں بھی شراب نہیں پی۔ اس واقعے کے چشم دید گواہ شیخ اعجاز احمد ہیں۔[۱۲]

دوسرا چشم دید واقعہ حجاب امتیاز علی نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتی ہیں کہ خطبات کے سلسلے میں علامہ اقبال جب مدراس گئے تو وہاں کے سب سے بڑے ہوٹل ڈایان جلیز میں ان کا استقبالیہ رکھا گیا جس میں مسلم اور غیر مسلم عمائدِ شہر مدعو تھے۔ لنچ سے پہلے ہوٹل کے بیروں نے میزوں پر پڑے ہوئے گلاسوں میں مشروبات ڈالنے شروع کیے۔ کسی کے پوچھنے پر کہ آپ شراب پئیں گے علامہ اقبال نے جواب دیا کہ بالکل نہیں! میں نے کبھی انگلستان میں بھی شراب نہیں پی۔ یہ سن کر آس پاس بیٹھے ہوئے لوگوں نے خوشی سے تالیاں بجائیں۔[۱۳]

ان شواہد کی روشنی میں مذکورہ اشعار، شاعر کا حقیقی مقصد (View) معلوم نہیں ہوتے۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال واقعاتی شہادت اس شعری اعتراف کی تصدیق نہیں کرتی۔ ایسی صورت میں اشعار کا حوالہ غلط نتائج تک پہنچا سکتا ہے۔[۱۴]

جو صاحبان شراب پیتے ہیں، ان کے بارے میں پکے ثبوت اور وافر شواہد مل جاتے ہیں۔ غالب، فیض اور جوش کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ علامہ اقبال کے بارے

میں نہ صرف یہ کہ کوئی ثبوت نہیں ملتا بلکہ واقفانِ حال اور ان کے احباب نے اس الزام کی صاف صاف تردید کی ہے۔ مولوی احمد دین اور نواب ذوالفقار علی خان نے اقبال پر جو کچھ لکھا ہے، اس میں شراب نوشی کا ذکر نہیں۔ سردار امراؤ سنگھ شیر گل اور خواجہ عبدالوحید شراب نوشی کے الزام کی تردید کرتے ہیں۔ اقبال کی ایک بھتیجی کا حلفیہ بیان ہے کہ ایک ہی گھر میں رہتے ہوئے، ان کے مشاہدے میں کبھی کوئی ایسا واقعہ نہیں آیا جس سے یہ شبہ ہوسکتا کہ اقبال شراب کا شوق کرتے تھے۔ شیخ اعجاز احمد لکھتے ہیں کہ ''میں اپنے علم اور مشاہدے کی بنا پر وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ اقبال پر مے نوشی کا اتہام ایک بہتان ہے۔''[۱۵]

شیخ عبدالماجد نے مُنیب اقبال کا روزنامہ ''جنگ'' میں شائع شدہ یہ بیان درج کرنا ضروری سمجھا کہ ''وہ شراب پیتے ہوں گے مگر میں نے نہ دیکھا نہ سنا۔ گھر میں ایک دو گھونٹ لگا لینا بُری بات نہیں۔''[۱۶] مُنیب اقبال کے بیان سے اقبال کی شراب نوشی کا ثبوت فراہم نہیں ہوتا۔ مُنیب کا یہ اظہارِ خیال کہ ''وہ شراب پیتے ہوں گے۔'' یا ''گھر میں ایک دو گھونٹ لگا لینا بُری بات نہیں۔'' اقبال اور مُنیب کی زندگیوں کے زمانی بُعد کے پیشِ نظر قابلِ اعتنا نہیں۔ ایک غلط رائے سے غلط تاثر پیدا کرنا بہرحال غلط ہے۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ امین زبیری اور تارا چند رستوگی نے اقبال پر سیکڑوں الزام لگائے ہیں۔ الزام تراشی کے ضمن میں عظیم فیروز آبادی پست سطح تک اترے ہیں۔ ''شعلۂ انتقام'' کے مصنف نے شعلے برسائے ہیں تاہم ان بدترین مخالفینِ اقبال نے بھی اقبال پر شراب نوشی کا الزام عائد نہیں کیا۔ اس الزام کے بے اصل ہونے کا یہ ایک بڑا ثبوت ہے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ بحوالہ ''زندہ رُود'' ڈاکٹر جاوید اقبال، صفحہ ۱۷۷

۲۔ مقالاتِ حکیم، جلد دوم، مرتبہ شاہد حسین رزاقی، صفحہ ۶۱

۳۔۴۔ ''جہانِ ادب'' (''جنگ'' لندن کا ادبی صفحہ) میں ۱۹ ستمبر ۱۹۹۶ء کو محمد شریف بقا کا مذکورہ انٹرویو شائع ہوا۔ ۱۴ اکتوبر ۱۹۹۶ کو 'جہانِ ادب' ہی میں عبدالرحمٰن بزمی کا مراسلہ شائع ہوا۔ اس مراسلے میں انھوں نے لکھا کہ ''صوفی غلام مصطفیٰ تبسم اپنی شراب نوشی کے جواز میں علامہ اقبال کے بعض شعروں کی غلط تاویل کیا کرتے تھے۔ بقا صاحب کی اقبال شناسی شاید ایسی کسی غلط تاویل کا شکار ہوگئی ہے۔''

عبدالرحمٰن بزمی نے ایک بات راقم کو زبانی بتائی: حفیظ جالندھری علامہ اقبال کے نیاز مند تھے۔ انھوں نے سر عبدالقادر سے پوچھا کہ قیامِ انگلستان کے دوران اقبال شراب پیتے تھے یا نہیں؟ ان دنوں علامہ اقبال اور سر عبدالقادر کے تعلقات کشیدہ تھے۔ سر عبدالقادر نے طنز سے کہا کہ ''اقبال کے پاس تعلیم کے لیے تو رقم نہیں ہوتی تھی، وہ شراب کہاں سے پیتے۔'' بزمی صاحب نے بتایا کہ ''یہ بات حفیظ جالندھری نے، خود ان سے، بیان کی تھی۔''

۵۔ مولانا مودودی نے ''جوہر'' کے ''اقبال نمبر'' (صفحہ ۴۲) میں لکھا ہے کہ اقبال میں کچھ فرقۂ ملامتیہ کے سے میلانات تھے جن کی بنیاد پر اپنی رندی کے اشتہار دینے میں انھیں مزا آتا تھا۔

۶۔ ذکرِ اقبال، صفحہ ۷۰

۷۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''لاہور میں اقبال کی طالب علمی کے عہد میں غلام بھیک نیرنگ نے ان کے حالات قلمبند کیے لیکن ان میں شراب نوشی کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ علاوہ اس کے ان ایام میں اقبال کے وسائل بھی محدود تھے کیونکہ اپنے تعلیمی اخراجات کے لیے وہ بڑے بھائی کے دست نگر تھے۔'' (زندہ رُود، صفحہ ۱۷۶)

۸۔ دیکھیے: مرزا جلال الدین کا مضمون ''میرا اقبال'' مشمولہ ''ملفوظاتِ اقبال''

۹۔ خطوطِ اقبال، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۶۸

۱۰۔ بحوالہ ''زندہ رُود'' صفحہ ۱۷۶، اقبال پر شراب نوشی کے الزام کی ڈاکٹر جاوید اقبال نے مؤثر تردید کی ہے۔ (دیکھیے، زندہ رُود، صفحات ۱۷۶ تا ۱۷۸)

۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: (i) اوپر درج شدہ حاشیہ نمبر ۴، (ii) زندہ رُود، صفحہ ۱۷۶

۱۲۔ مظلوم اقبال، صفحہ ۱۷۶

۱۳۔ "نقوش" اقبال نمبر ۲، لاہور، دسمبر ۱۹۷۷ء

۱۴۔ زندہ رود، صفحہ ۱۷۸۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اس ضمن میں، حافظ شیرازی اور ریاض خیر آبادی کا حوالہ دیا ہے۔

۱۵۔ دیکھیے: (i) کتاب مذکور، صفحہ ۱۷۶ (ii) اقبال درون خانہ، صفحہ ۱۲۳ (iii) مظلوم اقبال، صفحہ ۱۷۶

۱۶۔ فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ، صفحہ ۳۶۵

☆......☆......☆

## پانچواں باب

# معاشقے اور رنگ رلیاں

عطیہ بیگم کی کتاب ''اقبال'' ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی۔ ضیاء الدین برنی نے اس کا اُردو ترجمہ کیا جو ۱۹۵۶ء میں اشاعت پذیر ہوا۔ عطیہ کی اس کتاب سے حیاتِ اقبال کے ''رومانی دور'' (قیامِ یورپ) اور ''جذباتی دور'' (یورپ سے واپس آنے کے بعد کے کچھ عرصہ) پر روشنی پڑتی ہے۔ عطیہ یہ تاثر ابھارتی ہیں کہ اقبال کا بس چلتا تو ان سے شادی کر لیتے لیکن خاندانی ضد کی وجہ سے وہ ایسا نہ کر سکے۔ بقول عطیہ ''اس چیز کی وجہ سے غیر معمولی ذہانت رکھنے والے بہت سے مردوں اور عورتوں کی زندگیاں تباہ و برباد ہو گئی ہیں اور اقبال کی مثال ایک نہایت ظالمانہ ٹریجڈی کی حیثیت رکھتی ہے جو اسی قسم کی خاندانی ضد کا نتیجہ تھی...... ہندوستان آ کر ان کی ذکاوت، طباعی اور آب و تاب کو گھن سا لگ گیا تھا اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا یہ گھن ان کی ساری شعوری طاقت پر چھا گیا تھا۔''[1] اس کتاب میں اقبال کے خطوط بنام عطیہ شامل ہیں۔ اس کے علاوہ عطیہ فیضی کے، اقبال کے ضمن میں، علمی اور تفریحی مشاہدات جن کا وہ خود ایک حصہ تھیں، پیش ہوئے ہیں۔ ان خطوط اور عطیہ کی تحریروں کے اقتباسات، اقبالیات میں بکھرے پڑے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ اقبال کے معاشقوں کا موضوع، بڑی حد تک، اسی کتاب کی بدولت اقبالیات کا جز بنا۔

یورپ جانے سے پہلے کی، اقبال کی لاہوری زندگی کی ''رنگین'' داستان اقبال سنگھ نے بیان کی ہے۔ ان کی کتاب، ۱۹۵۱ء میں، The Ardent Pilgrim (پُرجوش مسافر) کے نام سے شائع ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''اقبال سے متعلق عام طور پر حسن و عشق کی داستانیں مشہور ہیں۔ اقبال بالعموم اپنی شامیں طوائفوں کے کوچے میں گزارا کرتے تھے، وہ کوچہ جہاں حسن و شباب سے بھرپور لڑکیاں اپنے خریداروں کو حرارتِ قلبی نیز لذتِ ہم آغوشی

سے نوازا کرتی تھیں۔"[۲] اقبال سنگھ کا اپنا مقصد بھی علامہ اقبال کا انہدام ہے تاہم ان کی تحریروں سے اقبال کے دوسرے مخالفین نے بھرپور فائدہ اٹھایا۔اقبال سنگھ کے پاس مذکورہ داستانوں کا کوئی ثبوت نہیں تھا۔اگلے پچاس برسوں کے دوران کافی "مواد" ان کے ہاتھ لگا اور انھوں نے کتاب کے دوسرے ایڈیشن (۱۹۹۷ء) میں ایک باب کا اضافہ کیا۔اقبال کا مئی ۱۹۰۳ء کا خط بنام سیّد محمد تقی جس میں "امیر" کا ذکر ہے، ۲۲ اپریل ۱۹۴۹ء کو روزنامہ "امروز" میں شائع ہوا تھا۔[۳] اقبال سنگھ اس سے بے خبر تھے۔عطیہ کی کتاب سے بھی بے خبر تھے۔ اب جو عطیہ اور امیر اور ویگے ناست کے بارے میں معلومات حاصل ہوئیں تو ان کی چاندی ہوگئی۔جھوٹی سچی معلومات میں، اپنی انشا پردازی کا رنگ شامل کر کے، اقبال کے "معاشقوں" کے قصے بیان کیے۔لکھتے ہیں کہ بقول رفیق زکریا عطیہ فیضی اقبال کے "دل کی دھڑکن" (heart-throb) تھی مزید لکھتے ہیں کہ "اقبال کے دل کی دھڑکنیں" اور بھی تھیں۔اس ضمن میں لکھا ہے کہ اقبال اور ویگے ناست ایک دوسرے کی محبت میں گرفتار تھے۔اقبال سنگھ نے زیادہ انشا پردازی "امیر" کے بارے میں کی ہے اور اقبال کے لیے اسے وہی حیثیت دی ہے جو دانتے کے نزدیک بیٹریس کی تھی۔[۴]

"ذکرِ اقبال" کی اشاعت ۱۹۵۵ء میں ہوئی۔اس سے اقبال کی "رنگ رلیوں" کا تاثر عام ہوا۔عبدالمجید سالک لکھتے ہیں کہ "رنگ رلیوں کا ذکر آ گیا تو یہ بھی سن لیجیے کہ اقبال عنفوانِ شباب میں اپنے عہد کے دوسرے نوجوانوں سے مختلف نہ تھے۔بلاشبہ وہ مصری کی مکھی ہی رہے، شہد کی مکھی کبھی نہ بنے، لیکن آج بھی ان کے بعض ایسے کہن سال احباب موجود ہیں جو اس گئے گزرے زمانے کی رنگین صحبتوں کی یاد کو سینے سے لگائے ہوئے ہیں۔"[۵] (مرزا جلال الدین کی تحریر موجود ہے۔کوئی اور بھی تھا تو نشاندہی کرنا مناسب ہوتا۔) سالک لکھتے ہیں کہ "اقبال کو ان لغزشوں کا اعتراف تھا جس کا اظہار "رموزِ بیخودی" کے بعض اشعار میں ہوا ہے۔"[۶] عبدالمجید سالک نے بھی داستانیں گھڑی ہیں۔ایک بے بنیاد کہانی جس کی تفصیل تو آگے آئے گی، مختصراً یہ ہے کہ امیر سے کئی روز ملاقات نہ ہوئی تو اقبال کی حالت خراب ہوگئی اور جب مولانا گرامی امیر کو لے آئے تو اقبال کا چہرہ جگمگا اٹھا۔

یہ قصہ سالک سے سن کر شورش نے اپنی کتاب ''اُس بازار میں'' کی زینت بنایا۔ شورش کی یہ تحریر ''شاعر'' بمبئی کے اقبال نمبر (۱۹۸۸) میں نقل ہوئی۔ (اس نمبر میں کاٹھ کباڑ بہت جمع ہے، حتیٰ کہ امین زبیری کی کتاب ''اقبال کے خد و خال'' پوری اس میں شامل کی گئی ہے) اس طرح یہ قصہ زیادہ مشہور ہوا اور اسے مستند سمجھا گیا۔ دوسروں کی طرح یہ تحریر اقبال سنگھ کی نظر سے گزری اور انھوں نے اس بنیاد پر عشق و محبت کی ایک داستان رقم کر دی۔ اقبال سے اقبال سنگھ کو گلا ہے کہ انھوں نے اپنی شاعری میں امیر کو وہ مقام نہیں دیا جو دانتے نے بیٹرس (Beatrice) کو دیا تھا اور اپنے گناہوں کا اس طرح کھل کر اعتراف نہیں کیا جو سینٹ آگسٹائین سے لے کر گاندھی تک سب ''بزرگوں'' کا شعار رہا ہے۔[۸] اقبال سنگھ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اپنی نظم ''سرگزشتِ آدم'' میں اقبال نے امیر کا ذکر کیا تھا اور یہ نظم ''مخزن'' میں ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی۔[۹] ان کا خیال یہ بھی ہے کہ ''جاوید نامہ'' میں، امیر کا ذکر، بالواسطہ طور پر، امبا پالیکا کے روپ میں ہوا ہے۔[۱۰]

اقبال کی ''رومانی شاعری'' سے اقبال کی ''بوالہوسی'' کا سراغ لگانے کی، بظاہر سنجیدہ، کوشش آسی ضیائی نے کی۔ ان کی کتاب ''کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ'' ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی۔ ان کے خیال میں اقبال کی ''جنسی محبت'' پر مشتمل نظمیں یورپ کی ''بے قید رنگینیوں'' کا نتیجہ ہیں۔ نیز ''عاشقِ ہرجائی'' میں اقبال نے اقبالِ جرم کیا ہے۔ نظم ''وصال'' میں ''گل'' سے مراد ''معشوق'' ہے۔ اس دور میں اقبال کا عشقِ مجازی کی طرف تنزل ہوا۔ بلکہ یہ جذبہ پہلے دور میں موجود تھا۔ بدلے ہوئے یورپی ماحول میں اقبال کو اظہار کی جرأت ہوئی۔ ایسا لگتا ہے کہ ان کی محبوبہ کا نام ''خورشید'' تھا۔ ان نظموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کو، ابتدا میں، محبت میں کامیابی اور بعد میں ناکامی ہوئی۔ ناکامی کا اظہار، دوسری منظومات کے علاوہ ''عاشق ہرجائی'' سے ہوتا ہے۔[۱۱]

پروفیسر محمد عثمان کا مقالہ بعنوان ''حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور'' اپریل ۱۹۵۹ء میں مجلّہ ''اقبال'' میں شائع ہوا۔ انھیں اقبال کے ''حادثۂ عشق'' پر اصرار ہے۔ انھوں نے اقبال کی واقعاتی رومانی نظموں کی اشارت کا مطالعہ، عطیہ فیضی کی عبارت سے ملا کر کیا ہے۔

اقبال نے اپنی نظم ''وصال'' میونخ سے لندن عطیہ کو بھیجی اور نظم کے آخر میں اپنے نام سے پہلے ''دور افتادہ'' لکھنا پسند کیا۔ پروفیسر عثمان کا موٴقف یہ ہے کہ جس گل کی جستجو اقبال کو تڑپاتی تھی اور جو خوبیِ قسمت سے انھیں مل گیا، وہ عطیہ فیضی کا وجود تھا۔

یورپ کی فضا اور جن خواتین (عطیہ کے علاوہ ویگے ناست، سینے شل، پروفیسر ران کی نوجوان بیٹی، لیڈی آرنلڈ، بیگم بلگرامی، مس سلوسٹر اور مس لیوی وغیرہ) سے اقبال متاثر ہوئے، ان کے ذکر کے بعد پروفیسر عثمان حیاتِ اقبال کے جذباتی دور پر روشنی ڈالتے ہیں۔ پروفیسر عثمان کے نزدیک اقبال یورپ سے ایسا ذہن ساتھ لائے تھے جو انھیں نئی شادی، نئی ازدواجی زندگی پر مجبور کر رہا تھا۔ لیکن لندن اور ''ہائیڈل برگ کی مجلسی زندگی اور لاہور میں اقبال کے گھر کی فضا میں شدید تفاوت تھا جس سے اقبال کے اضطراب کا آغاز ہوا۔ اقبال کے دل میں معاشرے اور فطرت کے خلاف آگ بھڑک اٹھتی ہے اور ایک مثالی فرمانبردار فرزند اپنے والد کی شان میں ''گستاخی'' کرنے پر خود کو مجبور پاتا ہے۔ چنانچہ اقبال کی مزید دو شادیاں ہوئیں۔ ''ذہنی کشمکش اور اس کی عقلی وضاحت'' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں کہ ''وطن واپس آنے پر ان کا اپنی پہلی بیوی سے بیزار ہونا ناگزیر تھا۔''[۲۰] پروفیسر محمد عثمان کے فاضلانہ مضمون میں بعض نقائص ہیں۔ وہ عطیہ بیگم کی کتاب پر گہری تنقیدی نظر نہیں ڈال سکے اس لیے ان کی تحقیق کا رُخ غلط ہو گیا۔ علاوہ ازیں وہ اقبال کی ازدواجی زندگی کے اصل روگ سے بے خبر تھے، اس لیے پہلی بیوی سے بیزاری کو یورپی فضا سے منسوب کر دیا۔ انھوں نے اقبال کی مخالفت نہیں کی بلکہ حسن و شباب سے متاثر ہونے کے ضمن میں، قرآن حکیم کے حوالوں سے، اقبال کا دفاع کیا ہے۔ تاہم ان کے مضامین سے مخالفینِ اقبال نے فائدہ اٹھایا۔ آفتاب اقبال نے باپ کو ظالم اور ماں کو مظلوم قرار دیا اور سلیم احمد نے ''ثقہ اقبالی'' کا حوالہ دے کر اقبال اور عطیہ کا معاشقہ ثابت کیا۔

محمد عظیم کا مضمون ''اقبال ایک حسن پرست'' مارچ اپریل ۱۹۶۲ء کے ''سات رنگ'' (کراچی) میں شائع ہوا۔ اسی سال محمد عظیم فیروز آبادی کے نام سے کم و بیش یہی مضمون ''اقبال کی حیاتِ معاشقہ'' کے عنوان سے ''نگار'' (کراچی) کے اقبال نمبر میں شائع ہوا۔

بقول مضمون نگار''یہ مضمون ہندو پاک کے مختلف ہندی اور اُردو رسائل میں نقل کیا گیا۔''[۱۳]
مضمون کا آغاز اقبال کے اس شعر سے ہوا ہے:

حسن کی تاثیر پر غالب نہ آ سکتا تھا علم
اتنی نادانی جہاں کے سارے داناؤں میں تھی[۱۴]

مضمون نگار نے لکھا ہے کہ''انہی داناؤں میں ایک دانا اقبال بھی تھے۔''ان کے کچھ اور جملے حسب ذیل ہیں:

- ان پر بھی جوانی آئی تھی...... جو خونِ صد پارسائی سے اُبھرتی ہے اور وداعِ دین وایمان پر ختم ہوتی ہے...... اقبال کا مقصود'' کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا'' سے یہی تھا۔
- لندن جانے سے قبل اقبال کی لاہوری زندگی کافی رنگین گزری اور جب وہ لندن پہنچے تو حسنِ اتفاق سے یہی فضا انھیں وہاں بھی مل گئی۔
- اقبال کے بعض خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ عطیہ سے وہ کیسی محبت کرتے تھے۔
- ہندوستان پلٹ کر جب اقبال نے پریکٹس شروع کی تو عدالت سے لوٹ کر اپنے دوست مرزا جلال الدین بیرسٹر کے یہاں ٹھہرنا اور رات کے گیارہ بجے تک نغمہ وسرود سے لطف اُٹھانا ان کے آئے دن کا معمول تھا۔ کبھی کبھی ساری رات مرزا صاحب کے یہاں گزر جاتی اور صبح ہوتے وہ گھر لوٹتے کیونکہ انھیں اپنی بیوی سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔
- وکٹوریہ کالج کی طالبہ کو بھلا دینا آسان نہیں تھا۔
- اقبال کی مبینہ حیاتِ معاشقہ کے ثبوت میں فیروز آبادی نے کلامِ اقبال اور اقبال سنگھ نیز سالک کی تحریروں کے اقتباسات پیش کیے ہیں۔''زہد اور رندی''''عاشقِ ہرجائی''، ''وصال'' اور''پھول کا تحفہ عطا ہونے پر'' کے اشعار کے علاوہ''رموزِ بیخودی'' کے وہ اشعار بھی نقل کیے ہیں جن میں اقبال نے اپنی''رنگ رلیوں'' کا اعتراف کیا ہے۔

پندرہ برس بعد''اُردو ڈائجسٹ ہما'' میں محمد عظیم فیروز آبادی کا، اس ضمن میں،

دوسرا مضمون بعنوان ''اقبال کی حیاتِ معاشقہ کے بارے میں کچھ اور'' شائع ہوا۔ اس مضمون کے بعض جملے درج ذیل ہیں:

- جلال الدین کے یہاں رقص و نغمہ کی محفلوں میں شریک ہونا اس کا تقریباً روز کا معمول تھا اور ہیرامنڈی سے اس کی دلچسپی کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔
- عطیہ یا عطیہ کی قسم کی آزاد خیال عورتوں سے اس کا شادی نہ کرنا خود اس بات کا فسانہ ہے کہ وہ ان سے آسودہ ہو چکا تھا۔
- بڑے بیٹے آفتاب اقبال سے تعلقات کا انقطاع بھی کسی حسینہ کی شرارت کا نتیجہ تھا...... (ورنہ) آفتاب سے اس قدر شدید ناراضگی کی وجہ کیا تھی، کوئی نہیں بتاتا۔
- عبدالمجید سالک نے لکھا ہے کہ اقبال جوانی میں اپنی رنگ رلیوں کے لیے مشہور تھا۔

عظیم فیروز آبادی نے شکایت کی ہے کہ جوش ملیح آبادی نے تو اپنے معاشقوں کا برملا اعتراف کیا اور اس رنگین داستان کو رنگین تر بنا کر پیش کیا لیکن اقبال ایسا کرنے میں ناکام رہے۔

حامد جلالی کی کتاب ''علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی یعنی والدۂ آفتاب اقبال'' ۱۹۶۷ء میں منظر عام پر آئی۔ اسے آفتاب اقبال نے جلالی سے لکھوا کر شائع کیا۔ دوسرے ایڈیشن (۱۹۹۶ء) کی ناشر بیگم آفتاب اقبال ہیں۔ کتاب کا ایک اقتباس یہاں درج کیا جاتا ہے:

> ''علامہ چونکہ صورت، سیرت، صحت، وجاہت اور ذہانت و فطانت کے اعتبار سے غیر معمولی کشش کے مالک تھے اس لیے یورپ کی رنگین فضا میں جو انھیں مرجعیت و امتیازی شان نصیب ہوئی وہ کسی دوسرے کے لیے ممکن نہ تھی۔ فراپروفیسر سینے شل، فرالائن ویگے ناست، سلوسٹر مس لیوی، عطیہ فیضی جیسی ذی علم، خوبصورت، جوان عورتوں کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے مواقع میسر آئے۔ یہ رنگین، دلچسپ علمی اور طویل صحبتیں اور پھر فردوس گاہ یورپ میں ایسی نہ تھیں جو علامہ کے لوحِ دل سے محو ہو جاتیں اس لیے واپسی وطن کے بعد اگر آپ کا وطن میں جی نہ لگا اور اس

حالت میں پُرانے زمانے کی شریف و پردہ نشین بیوی، بال بچہ دار بیوی اگر نظر سے اُتر گئی ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔"[15]

محمد امین زبیری نے "خدّ و خالِ اقبال" (۱۹۸۶ء) میں لکھا ہے کہ "وہ شریف خاتون (اقبال کی پہلی بیوی) ایک دولت مند باپ کی اکیلی بیٹی تھی اور اولاد سے بھی مایوس نہ تھی کیونکر گوارا کر سکتی تھی کہ اس کا شوہر مصری کی مکھی بن جائے۔" نیز "علامہ خود عطیہ بیگم کو اپنی طرف مائل کرنا چاہتے تھے اور جب انھیں اپنی کوششوں میں ناکامی اور مایوسی نظر آئی تو سلسلہ مراسلت ترک ہو گیا۔"[16]

"شاعر" بمبئی کا اقبال نمبر اور "انشا" کلکتہ کا "ادیبوں کا حیاتِ معاشقہ" نمبر بالترتیب ۱۹۸۸ء اور ۱۹۹۰ء میں شائع ہوئے۔ دونوں میں اقبال کی رنگ رلیوں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ "انشا" کے خصوصی نمبر میں ڈاکٹر عبدالحق کا مضمون "حیاتِ اقبال کا رومانی دور" اور ڈاکٹر رستوگی کا مضمون "اقبال کی زندگی کا ایک گوشہ" شائع ہوئے۔ ڈاکٹر عبدالحق علامہ اقبال کے ارادت مند ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ عطیہ کے نام خطوط سے اقبال کی بھیانک اور کربناک تصویر نظر آتی ہے۔ ان کے ہاں حسن و عشق کی ہزار شیوہ بیانی عام ہے۔ عطیہ نے شبلی اور اقبال دونوں کے ساتھ پُرفریب رویہ قائم کیے رکھا۔ رستوگی نے مضمون کا آغاز اقبال کے اسی شعر سے کیا جسے عظیم فیروز آبادی نے اپنے مضمون کی ابتدا میں درج کیا تھا۔ اقبال سنگھ اور سالک کے اقتباسات سے "جوانی دیوانی" کے ثبوت مہیا کیے۔ نیز ۱۹۱۰ء کی ڈائری، خطوط بنام عطیہ اور اقبال کی رومانی نظموں سے استشہاد کیا ہے۔ رستوگی کا مؤقف ہے کہ "لاہور پہنچ کر اقبال کو پہلی بیوی خراب لگنے لگی" نیز "اگر اقبال، عطیہ کو مانوس کرنے میں ناکامیاب نہ ہوتے تو تعدّدِ ازدواج سے بچ گئے ہوتے۔" رستوگی کے نزدیک عطیہ سے رفاقت کبھی اختلاط کی منزل پر نہیں پہنچ سکی اور اقبال کو محبت میں ناکامی ہوئی جس نے انھیں محروم و دل شکستہ کر ڈالا۔[17] اگلے برس (۱۹۹۱ء میں) رستوگی کی کتاب Iqbal in Final Countdown شائع ہوئی۔ رستوگی نے اس کتاب میں اقبال پر سنگین تر الزامات عائد کیے ہیں۔ اقبال سنگھ کے حوالے سے لکھا ہے کہ انارکلی میں طوائفوں کے کوٹھوں پر اقبال

بکثرت جایا کرتے تھے اور اقبال کا اُبلتا ہوا شباب چکلوں میں تسکین پاتا تھا۔ عرشی زادہ کے مضمون کے حوالے سے جو "شاعر" کے اقبال نمبر میں شائع ہوا، عرشی زادہ کی یہ رائے درج کی ہے کہ اقبال کی اپنی پہلی بیوی سے بے اعتنائی عصمت فروش امیر کی وجہ سے تھی اور اس کے بعد ویگے ناست اور عطیہ کے باعث۔ رستوگی کا دعویٰ ہے کہ اقبال امیر کو زندگی بھر نہیں بھولے۔ شورش کی کتاب "اُس بازار میں" سے اقبال کے ضمن میں جو تحریر شامل ہے، اس کا حوالہ رستوگی نے بطور ثبوت درج کیا ہے۔[18]

ہندوستان میں مخالفینِ اقبال اب ان قصوں کو حقائق کا درجہ دے کر اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر مشہور صحافی خشونت سنگھ کا ایک مضمون، کیرالہ سے شائع ہونے والے انگریزی رسالے "دی ویک" میں ۱۶ مئی ۱۹۹۳ء کو شائع ہوا۔ اس کا عنوان ہے "عشق باز جو شاعری کا وفادار تھا۔" ڈاکٹر عبدالمغنی کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ "اقبال ایک بے وفا عاشق تھے جنھوں نے مختلف عورتوں کے ساتھ عشق بازی اور بے وفائی کی۔"[19]

## ۲

اقبال کے معاشقوں اور رنگ رلیوں پر قلم اٹھانے والے بیشتر وہ صاحبان ہیں جو انہدامِ اقبال کے درپے رہے ہیں۔ کچھ صاحبان ایسے بھی ہیں جنھیں اقبال سے دلچسپی رہی ہے لیکن ان کی تحقیق کا رخ غلط ہو گیا ہے۔ یہاں متعدد نمایاں صاحبانِ قلم کی آرا، کسی قدر تفصیل کے ساتھ، پیش کی گئی ہیں تاکہ ان کے الزامات کی نوعیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ الزامات، مختصراً، حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اقبال جوانی میں رنگ رلیوں کے لیے مشہور تھے۔

(۲) اقبال طوائفوں کے کوچے میں بکثرت جاتے تھے اور ان کا اُبلتا ہوا شباب وہاں تسکین پاتا تھا۔

(۳) اقبال نے امیر، عطیہ فیضی اور ویگے ناست کے ساتھ معاشقے کیے۔

(۴) عشق باز اقبال نے ان عورتوں کے ساتھ بے وفائی کی۔

(۵) اقبال کو عشق و محبت میں ناکامی ہوئی اور وہ محروم و دل شکستہ ہوئے۔

(۶) پہلی بیوی سے اقبال کی بیزاری کا سبب امیر، عطیہ فیضی اور وگیگے ناست تھیں۔
نیز یورپی فضا کے باعث شریف و پردہ دار بیوی ان کی نظر سے اتر گئی۔

ان الزامات اور اسی نوعیت کے بعض دوسرے الزامات و اعتراضات کے ضمن میں عطیہ بیگم، مرزا جلال الدین، عبدالمجید سالک اور اقبال سنگھ کے حوالے بنیادی ماخذ کی حیثیت سے پیش کیے گئے ہیں۔ اقبال کی حسن پرستی اور معاشقوں میں کامیابی یا ناکامی کے ضمن میں، اپنے اپنے مؤقف کی حمایت میں، کلامِ اقبال سے بھی استشہاد کیا گیا ہے۔ ذیل میں ان دعووں کا الگ الگ جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

۳

عظیم فیروز آبادی کا بیان ہے ”عبدالمجید سالک نے لکھا ہے کہ اقبال جوانی میں اپنی رنگ رلیوں کے لیے مشہور تھا۔“[۲۰] اگر ایسا ہوتا تو انجمنِ حمایت اسلام کے جلسوں میں لوگ ان کی منظومات دلچسپی اور شوق سے نہ سنتے۔ اقبال اپنی نظم ”شکوہ“ سنانے جب پنڈال میں داخل ہوئے تو بقول مرزا جلال الدین ”ہمیشہ کی طرح اللہ اکبر کے فلک شگاف نعروں میں ان کا خیر مقدم کیا گیا۔“[۲۱] قطع نظر اس کے سالک نے یہ دعویٰ کیا ہی نہیں کہ اقبال جوانی میں رنگ رلیوں کے لیے مشہور تھے۔ فیروز آبادی کی قماش کے لوگ دوسروں کے بیانات میں پروپیگنڈے کا عنصر اپنی طرف سے شامل کر دیتے ہیں۔ خود سالک نے ”رنگ رلیوں“ کا جو الزام عائد کیا ہے اس کا اپنا ایک پس منظر ہے۔ غلام حسین ذوالفقار کے بقول ”کچھ ان کی خاندانی روایات تھیں اور کچھ پیشہ صحافت کی کاروباری مجبوریاں کہ قادیانیوں کے متعلق نرم گوشہ رکھتے تھے اور یونینسٹوں کی وفاداری سے لاتعلق نہیں ہو سکتے تھے۔“[۲۲] بنیادی بات دوسری ہے۔ سالک کا ذہن ”ترک موالاتی“ تھا۔ اسی باعث ”سرکار کی دہلیز پہ سر ہو گئے اقبال“ کہا تھا۔ سالک کچھ شاعر تھے اور زیادہ صحافی تھے لیکن محقق نہ تھے۔ بغیر کسی سند کے اقبال کو بٹیر باز لکھا ہے۔ نیز امیر کے ضمن میں ایک غلط قصہ شورش کشمیری سے بیان کیا جسے انھوں نے ’اس بازار‘ میں شامل کیا۔ (تفصیل آ رہی ہے۔) اس لیے سالک کا دعویٰ معتبر نہیں ہے۔

یہ درست ہے کہ گانا سننے کا شوق اقبال کو لڑکپن سے تھا اور ایّامِ جوانی میں رقص و سرود کی محفلوں میں شریک ہوتے رہے۔[۲۳] تاہم اس تناظر میں غلط تاثر کو عام کیا گیا اور غلط نتائج اخذ کر کے پیش کیے گئے۔ مثال کے طور پر عظیم فیروز آبادی نے لکھا ہے:

''ہندوستان پلٹ کر جب اقبال نے پریکٹس شروع کی تو عدالت سے لوٹ کر اپنے دوست مرزا جلال الدین بیرسٹر کے یہاں ٹھہرنا اور رات کے گیارہ بجے تک نغمہ و سرود سے لطف اٹھانا ان کے آئے دن کا معمول تھا۔ کبھی کبھی ساری رات مرزا صاحب کے یہاں گزر جاتی اور صبح ہوتے وہ گھر لوٹتے کیونکہ انھیں اپنی بیوی سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔''[۲۴]

نغمہ و سرود سے محظوظ ہونے کے ضمن میں اقبال پر لکھنے والوں نے، بیشتر مرزا جلال الدین کے مضمون ''میرا اقبال'' پر انحصار کیا ہے جو ''ملفوظاتِ اقبال'' میں شامل ہے۔ سالک کی یہ تحریر کہ ''آج بھی ان کے بعض ایسے کہن سال احباب موجود ہیں جو اس زمانے کی رنگین صحبتوں کی یاد کو سینے سے لگائے ہوئے ہیں'' اس اعتبار سے درست ہے کہ ''میرا اقبال'' سے یہی تاثر اُبھرتا ہے۔ تاہم 'رنگ رلیوں' کے لفظ میں ایمائیت ہے اور مخالفینِ اقبال نے اسے غلط رنگ دیا ہے۔ مرزا جلال الدین کے بیانات رنگا رنگ ہیں۔ ایک مقام پر حسب ذیل وضاحت کی ہے:

''میرے ہاں اکثر شام کے وقت محفلِ رقص و سرود قائم ہوا کرتی جس میں چند ہم خیال دوست شریک ہو جایا کرتے۔ سارا دن عدالتوں میں موشگافیوں میں بسر ہو جاتا۔ رات کے وقت دیر گئے تک مقدمات کی تیاری کے مشاغل درپیش رہتے اور دن چڑھتے ہی از سرِ نو اسی دماغی کاوش میں الجھنا پڑتا۔ اس مسلسل انہماک سے قویٰ مضمحل ہو جاتے اور دماغ کے نچڑ جانے سے روح پر افسردگی سی چھانے لگتی...... اس پر ہم چند دوست ...... خوش وقتی کے لیے ایک مختصر سی بزم قائم کرتے...... اقبال کی شمولیت کے بعد ان صحبتوں کی تعداد اور دلکشی میں ایک گونہ اضافہ ہو گیا۔''[۲۵]

''رنگ رلیوں'' سے اگر عبدالمجید سالک کی مراد یہی رنگین صحبتیں ہیں تو یورپ سے واپسی کے بعد ۱۹۱۳ء تک اقبال نے ایسی مجالس میں شرکت کی ہے۔[۲۶] لیکن اس سے زیادہ مبالغہ آرائی ہے۔ عظیم فیروز آبادی کی آرا عموماً قیاس پر مبنی ہوتی ہیں۔ مندرجہ بالا بیان کا آخری حصہ بھی قیاس آرائی ہے۔ یورپ جانے سے پہلے بھی اور یورپ سے واپسی کے بعد بھی اقبال کی پہلی بیوی نے لاہور قیام پذیر ہونے سے گریز کیا۔ اس لیے یہ کہنا کہ ''صبح ہوتے وہ گھر لوٹتے کیونکہ انھیں اپنی بیوی سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔'' ایک مہمل جملہ ہے۔

مرزا جلال الدین اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ اقبال عیش پرست یا ہوس پرست تھے۔ ان کے نزدیک ''اقبال کی آزادہ روی اس صاحبِ دل کی سی تھی جو زندگی کے تمام مخالف عناصر سے مردانہ وار جنگ کرتا ہوا اس کے ہلاکت خیز طوفانوں میں اپنے تجربات سے جادۂ مستقیم تلاش کر لیتا ہے۔''[۲۷]

۴

بقول ابوالاعلیٰ مودودی اقبال کو اپنی رندی کے اشتہار دینے میں مزا آتا تھا۔ اقبال دشمنوں نے، ان اشتہاروں کو، اقبال کو زک دینے کے لیے استعمال کیا ہے لیکن کلامِ اقبال ہی سے ان کی تردید ہو تو ان کا دل اس تردید کو تسلیم نہیں کرتا۔ ''زہد اور رندی'' ۱۹۰۳ء کی نظم ہے جس سے مخالفینِ اقبال نے بہت کچھ ''ثابت'' کیا ہے۔ اس نظم میں اقبال سے واقف مولوی صاحب کی یہ گواہی بھی ہے کہ:

بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی

عظیم فیروز آبادی نے لکھا ہے کہ ''اس کے تسلیم کرنے کو جی نہیں چاہتا۔'' فیروز آبادی ایسی خطاؤں کو ''داد طلب'' قرار دیتے ہیں جو ''وداعِ دین و ایمان'' کا باعث ہوتی ہیں۔ فیروز آبادی کی خواہش ہے کہ اقبال ''جرأتِ رندانہ'' کا مظاہرہ کرتے ہوئے ایسی خطاؤں کا برملا اعتراف کرتے۔[۲۸] فیروز آبادی اور رستوگی کی بیان کردہ اقبال کی خطاؤں میں یہ بات شامل ہے کہ اقبال طوائفوں کے کوچے میں بکثرت جاتے تھے جہاں ان کا اُبلتا ہوا شباب تسکین پاتا تھا۔ اقبال کے خلاف یہ گھناؤنا اور شرمناک الزام ہے۔ اس الزام کو

اوّل الذکر نے مرزا جلال الدین اور اقبال سنگھ اور مؤخر الذکر نے اقبال سنگھ اور سالک کے حوالے سے بیان کیا ہے۔[29] جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مرزا جلال الدین اور عبدالمجید سالک کی تحریریں اس الزام کی تصدیق کرنے سے قاصر ہیں۔ اقبال سنگھ نے البتہ اس الزام کو بیان کیا ہے۔ گزشتہ صفحات میں جو اُردو ترجمہ پیش کیا گیا ہے وہ رستوگی کا ہے۔ ترجمہ اصل سے زیادہ "موثر" ہے۔ گویا اس ناروا الزام کا اوّلین ماخذ اقبال سنگھ کی کتاب The Ardent Pilgrim ہے، جس کی اشاعت ۱۹۵۱ء میں ہوئی۔

اقبال سنگھ نے اپنا کوئی ذاتی مشاہدہ پیش نہیں کیا، نہ وہ ایسا کر سکتے تھے۔ کوئی مستند حوالہ بھی نہیں دیا۔ ایک بے بنیاد الزام کا مستند حوالہ کیونکر دیا جاتا۔ اقبال سنگھ نے سنی سنائی یا "مشہور" بات بیان کی اور اعتراف کیا ہے کہ اس کی صداقت کا ثبوت پیش کرنا ممکن نہیں۔ گویا اقبال سنگھ نے علامہ اقبال کے خلاف ایک پروپیگنڈے کو تحریر کا جامہ پہنایا۔ مذکورہ الزام کو، اقبال سنگھ کے حوالے سے بیان کرنے والے، ان کے حسب ذیل جملوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اقبال سنگھ نے لکھا تھا:

> Whether these stories are true or not we shall never know for certain. Some of them are obviously and wholly apocryphal, others; less so.[30]

یعنی "یہ کہانیاں سچی ہیں یا جھوٹی ہم کبھی یقینی طور پر معلوم نہیں کر سکیں گے۔ ان میں سے بعض تو صریحاً اور کلیتاً جعلی ہیں اور باقی بھی کم سہی مگر ایسی ہی ہیں۔" جو کہانیاں صریحاً اور کلیتاً جعلی ہیں ان میں کسی طوائف کا گلا دبانا شامل ہے اور یہ الزام بھی کہ "اقبال ایسی شامیں بالعموم طوائفوں کے کوچے میں گزارا کرتے تھے۔" یا یہ کہ "طوائفوں کے کوٹھوں پر بکثرت جایا کرتے اور ان کا اُبلتا ہوا شباب چکلوں میں تسکین پاتا تھا۔"

اپنے مضمون بعنوان "اقبال کی حیاتِ معاشقہ کے بارے میں کچھ اور" میں عظیم فیروز آبادی نے لکھا ہے کہ "بیرسٹر جلال الدین کے یہاں رقص و نغمہ کی محفلوں میں شریک ہونا اس کا تقریباً روزانہ کا معمول تھا اور ہیرا منڈی سے اس کی دلچسپی کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ اس کے اس رجحان یا کردار پر روشنی ڈالنے کے لیے بیرسٹر موصوف کا مضمون

''میرا اقبال'' اور اقبال سنگھ کی کتاب The Ardent Pilgrim کافی ہیں۔ رنگ و رامس سے اس کی وابستگی اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ لاہور سے باہر جب مشاعروں اور کانفرنسوں میں اسے مدعو کیا جاتا تو کوشش کرتا تھا کہ اس کا یہ سفر ضائع نہ جائے۔ چنانچہ ایک بار جب وہ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس میں شرکت کے لیے لکھنؤ آیا تو شامِ اودھ کی رنگینیوں کو اپنے دامن میں بھر لینے میں اس نے تامل نہیں کیا۔''[۳۱]

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ ہیرا منڈی اور طوائفوں کے کوٹھوں پر جانے سے متعلق مخالفینِ اقبال کے ''اصلی'' ماخذ دو ہیں۔ (۱) اقبال سنگھ کی کتاب ''پُرجوش مسافر'' اور (۲) مرزا جلال الدین کا مضمون ''میرا اقبال''۔ اقبال سنگھ بھی اقبال دشمن ہیں لیکن ہیرا منڈی سے متعلق قصوں کو جعلی بتایا ہے۔ ان قصوں کے جھوٹا ہونے کا یہ حتمی ثبوت ہے۔ مرزا جلال الدین کا بیان دو وجوہ سے محلِ نظر ہے۔ اقبال نے کانفرنس کے ساتھیوں میں مرزا موصوف کا ذکر نہیں کیا اور اکبر حیدری کشمیری کی تحقیق یہ ہے کہ ''اقبال کا لکھنؤ جانا ثابت نہیں ہے۔''[۳۲] اقبال کے مطبوعہ خطوط سے بھی ان کے لکھنؤ جانے کی تصدیق نہیں ہوتی۔ مرزا جلال الدین کا بیان یہ ہے کہ اقبال گانا سننے گئے اور گھنٹہ بھر بعد واپس آ گئے۔ کوٹھے تک جانے اور واپسی کا وقت نکال کر باقی وقت کتنا بچتا ہے جس میں شامِ اودھ کی رنگینیوں کو اقبال نے دامن میں بھر لیا۔ پھر اس مبینہ لیکن غیر مستند معاملے کو فیروز آبادی نے دوسری کانفرنسوں اور مشاعروں تک وسیع کر دیا اور یہ نہیں بتایا کہ لاہور سے باہر کب اور کہاں اقبال کوئی مشاعرہ پڑھنے گئے جبکہ مشقِ سخن کے زمانے کو چھوڑ کر اقبال لاہور کے اندر کے مشاعروں میں بھی شریک نہیں ہوتے تھے۔

## ۵

اقبال سنگھ نے اپنی کتاب The Ardent Pilgrim کے اضافہ شدہ باب میں امیر سے متعلق بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اقبال کو عشق باز ثابت کرنے کے ضمن میں زبردست اُستادی دکھائی ہے۔ ان کے دلائل پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ موصوف نے لکھا ہے کہ ایک گانے اور ناچنے والی طوائف، امیر، سے اقبال کو والہانہ محبت ہو گئی۔ امیر

سے جدائی ان کے لیے نا قابل برداشت تھی جیسا کہ مئی ۱۹۰۳ء کے خط سے ظاہر ہے جو اقبال نے سید تقی کو مغل کوٹ سے لکھا تھا۔ خط کا ابتدائی (تکالیفِ سفر سے متعلق) اور آخری (امیر سے متعلق) حصہ حسب ذیل ہے:

> ''ڈیئر سید تقی۔ السلام علیکم! آج مغل کوٹ میں پہنچے۔ گھوڑے کا سفر اور گھوڑے سے اکتائے تو اونٹ کا سفر۔ خدا کی پناہ پہلے روز ۳۷ میل کا سفر گھوڑے پر کیا۔ آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ مجھے کس قدر تکلیف ہوئی ہو گی۔ امیر کہاں ہے۔ خدا کے لیے وہاں ضرور جایا کریں۔ مجھے بہت اضطراب ہے۔ خدا جانے اس میں کیا راز ہے جتنا دور ہو رہا ہوں اتنا ہی اس سے قریب ہو رہا ہوں۔ والسلام۔''[۳۳]

خط میں امیر کے لیے اضطراب واضح ہے۔ دوری قربت کا ذریعہ بن رہی ہے۔ کلفتِ سفر نے اس اضطراب میں اضافہ کیا ہے۔ یہ اضطراب وارداتِ محبت (love affair) میں تبدیل ہو سکتا ہے لیکن کیا واقعتاً ایسا ہوا؟ یا یہ ایک عارضی تاثر تھا۔ کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے کے لیے محبت کے باقی شواہد کو دیکھنا پڑے گا۔ اقبال سنگھ نے تین مزید شواہد پیش کیے ہیں۔

اقبال سنگھ نے ''شاعر'' کے اقبال نمبر (۱۹۸۸ء) میں درج شدہ شورش کاشمیری کی کتاب ''اُس بازار میں'' کے اقتباس کا حوالہ دیا ہے اور اس کی تفصیل پیش کی ہے۔ نیز دانتے اور بیٹرس کے معاشقے کا موازنہ اقبال اور امیر کے ''معاشقے'' سے مبالغہ آمیز خیال آرائی کے ساتھ کیا ہے۔ شورش نے لکھا ہے کہ ''اُس بازار میں پھرتے پھراتے مجھے ایک گھرانے میں جانا پڑا جس کی مالکن کبھی جوان تھی۔ ایک زمانے میں علامہ اقبال اس کی آواز سے خوش ہوتے تھے۔ اس کا نام امیر تھا...... میں نے ادھر ادھر کے ٹانکے ہلا کر سوال کیا کہ وہ مجھے اقبال کے بارے میں کیا بتا سکتی ہے لیکن طرح دے گئی۔ واپس آ کر میں نے سالک صاحب سے اس کا ذکر کیا تو وہ امیر کے نام سے ششدر رہ گئے۔ پوچھا: ابھی تک زندہ ہے؟ عرض کیا: ''جی ہاں، پھر ایک واقعہ سنایا۔'' عبدالمجید سالک کا سنایا ہوا واقعہ، جسے 'شاعر' بمبئی میں ''اقبال کے امیر سے جذباتی تعلق کے بارے میں عبدالمجید سالک کا بیان'' کے

زیرِ عنوان درج کیا گیا ہے، مختصراً حسب ذیل ہے:

''ایک دن مولانا گرامی لاہور تشریف لائے تو مجھے دفتر سے اُٹھا کر علامہ اقبال کے ہاں لے گئے۔ علامہ ان دنوں بازار حکیماں میں رہا کرتے تھے۔ علی بخش سے پتا چلا کہ علامہ بیمار ہیں۔ دھسہ لے کر لیٹے ہوئے تھے، داڑھی بڑھی ہوئی، چہرہ اُترا ہوا، آنکھیں دھنسی ہوئیں۔ گرامی دیکھتے ہی آبدیدہ ہو گئے۔ پوچھا خیریت ہے؟ معلوم ہوا کہ امیر کی ماں نے میل ملاقات بند کر دی ہے۔ پچھلے تین روز سے ملاقات نہیں ہوئی...... علامہ بے حد غمگین تھے۔ گرامی نے علی بخش سے کہا: گاڑی تیار کرو۔ مجھے ساتھ لیا اور اس بازار کو روانہ ہو گئے۔ امیر کے مکان پر پہنچے۔ دستک دی۔ امیر کی ماں نے گرامی کو دیکھا تو خوش دلی سے خیر مقدم کیا...... گرامی نے اجلی داڑھی کا واسطہ دیا اور دو گھنٹے کی شخصی ضمانت دے کر امیر کو ساتھ لے آئے۔ میں علی بخش کے ساتھ، گرامی امیر کے ساتھ گھوڑا گلی میں چلا آ رہا تھا۔ علامہ کے یہاں پہنچے تو گرامی نے جھنجھوڑتے ہوئے کہا ''اٹھو جی، آ گئی امیر''...... ''سچ مچ!''...... علامہ نے حیرت سے پوچھا............ امیر سامنے کھڑی تھی۔ دفعتہً ان کا چہرہ جگمگا اُٹھا۔''[۳۳]

اس واقعے کی صداقت کا انحصار دو بنیادی امور پر ہے:

(۱) اقبال جب بازار حکیماں میں رہتے تھے تو کیا اس دوران سالک کا قیام کبھی لاہور میں رہا؟ اس صورت میں کہ وہ کسی دفتر سے وابستہ ہوں؟

(۲) کیا اس وقت تک وہ مولانا گرامی سے متعارف ہو چکے تھے؟

اقبال نے یورپ سے واپسی پر، بقول سالک، موجودہ اُردو بازار میں ایک مکان کرائے پر لیا۔ دو تین ماہ بعد انارکلی بازار کے ایک بالاخانہ میں آ گئے جہاں ۱۹۲۲ء تک قیام رہا۔ اگلے بارہ برس میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں بسر ہوئے اور اس کے بعد جاوید منزل منتقل ہو

گئے۔[35] اقبال ۱۹۰۰ء سے ۱۹۰۵ء تک بھاٹی دروازے کے اندر جہاں بازارِ حکیماں ہے، ایک بالاخانے میں رہے۔[36] سالک کی پیدائش ۱۳ دسمبر ۱۸۹۴ء کو ہوئی۔[37] اپنی "سرگزشت" میں لکھتے ہیں کہ "پٹھانکوٹ سکول مڈل تک تھا اور میں نے ۱۹۰۶ء میں کہ میری عمر بارہ سال تھی، مڈل کا امتحان پاس کر لیا تھا۔[38] اسی سرگزشت سے معلوم ہوتا ہے کہ سالک ۱۹۱۲ء میں، ملازمت کی تلاش میں، لاہور آئے لیکن ۱۹۱۳ء میں ناکام ہو کر واپس چلے گئے۔ دوبارہ ۱۹۱۵ء میں لاہور آئے اور اب کے مولوی ممتاز علی کے "دارالاشاعت" میں ملازمت مل گئی اور ایک دفتر سے وابستہ ہوئے۔[39] اسی دوران مولانا غلام قادر گرامی سے تعارف ہوا۔ سالک لکھتے ہیں:

> "اگرچہ ۱۹۱۳ء میں بھی میں متعدد بار ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا لیکن اس کے بعد دو سال پٹھانکوٹ میں قیام کی وجہ سے انقطاع ہو گیا۔ ۱۵ء کے اواخر میں تجدید ہوئی اور خوب صحبتیں رہنے لگیں۔ اس وقت ڈاکٹر صاحب انارکلی کے ایک بالاخانے میں رہتے تھے اور "اسرارِ خودی" کی ترتیب میں مصروف تھے۔ انہی کے ہاں مولانا غلام قادر گرامی سے تعارف ہوا۔"[40]

سالک کی یہ تحریریں شاہد ہیں کہ ۱۹۱۵ء سے پہلے، لاہور میں، وہ کسی دفتر سے وابستہ نہ تھے۔ مولانا گرامی سے ان کا تعارف ۱۹۱۳ء میں یا اس کے بعد ہوا۔ اس زمانے میں اقبال کے گھر، کم از کم دو بیویاں تھیں اور کسی امیر کے ورود کا کوئی امکان نہ تھا۔ یہ بات سالک بھی مانتے ہیں کہ "شادی (۱۹۱۳ء) ہو جانے کے بعد اقبال نے کبھی کسی عورت کو نگاہ اُٹھا کر بھی نہ دیکھا۔"[41] نیز اس زمانے میں اقبال "بازارِ حکیماں" میں نہیں بلکہ انارکلی میں قیام پذیر تھے۔ لہٰذا مبینہ واقعہ اقبال کے سفرِ یورپ سے پہلے کا ہو سکتا ہے جب وہ بقول سالک "بازارِ حکیماں" میں رہتے تھے۔ تب سالک کی عمر دس گیارہ برس تھی اور ان کا قیام لاہور میں نہیں بلکہ پٹھانکوٹ میں تھا اور لاہور میں کسی دفتر سے تعلق اور اقبال و گرامی سے تعارف ابھی دور کی بات تھی۔ چنانچہ اقبال کی بڑھی ہوئی داڑھی، اُترا ہوا چہرہ، دھنسی ہوئی

آنکھیں اور بے حد غمگین ہونا اور امیر کے آنے پر چہرے کا جگمگا اُٹھنا سب جھوٹ ہے۔

سالک کی طرح شورش بھی صحافی تھے، محقق نہ تھے۔ چھان بین کے بغیر ایک ایسے واقعے کو کتاب کی زینت بنایا اور اس کی اشاعت کی جو طبع زاد ہے۔ یہ صحافت بھی نہیں بلکہ زرد صحافت ہے۔ سالک تصوّر و تحریکِ پاکستان کے نامور کارکن اور اقبال کے ارادت مند تھے۔ ان کا مقام و مرتبہ بلند ہے لیکن اقبال کے خلاف ان کی نظم، بسلسلہ سر کا خطاب، اور اقبال کو بدنام کرنے کے لیے مذکورہ قصہ گھڑنا افسوس ناک ہے۔ ''ترکِ موالات'' والوں کی مجالس میں اقبال کے خلاف الزام تراشے گئے۔ اس مہم میں سالک بھی شریک ہوئے۔ شورش اس سے متاثر ہوئے۔ سالک کی ''ذکرِ اقبال'' بھی، کہیں کہیں، زرد صحافت کا نمونہ ہے۔ عبدالمجید سالک نجی محفلوں میں مرزا غلام احمد کی ''پھبتیوں'' سے چھاڑ کرتے لیکن ان کے والد اور بھائی قادیانی تھے۔[۴۲] ''ذکرِ اقبال'' میں قادیانیت کے خلاف اقبال کے سنجیدہ معرکے کو کسی ''عقیدت مند کی درخواست پر ایک مضمون لکھ دیا'' کے الفاظ سے ظاہر کیا ہے۔[۴۳] اپنے ذہنی ارتقا کے بعد شورش کی روش بدل گئی اور انھوں نے رنگ رلیوں اور قادیانیت کے حوالے سے سالک کو ''اقبالی مجرم'' قرار دے دیا۔

امیر سے عشقِ اقبال کے ثبوت میں اقبال سنگھ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ''سرگزشتِ آدم'' (۱۹۰۴ء) کے حسبِ ذیل شعر میں امیر کا ذکر ہے:

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر، اقبال
میں بت پرست ہوں رکھ دی کہیں جبیں میں نے[۴۴]

اقبال سنگھ نے لکھا ہے کہ اقبال کے صرف اسی ایک شعر میں امیر کے نام کا بلاواسطہ ذکر ہوا ہے جبکہ بانگِ درا میں اسے حذف کر دیا گیا۔[۴۵] یہ ایک غلط فہمی ہے کہ اس شعر میں گانے والی امیر کا ذکر ہے۔ اس غلط فہمی میں بعض دوسرے لوگ بھی مبتلا ہوئے ہیں۔[۴۶] اس شعر میں کلیدی لفظ ''صنم خانہ'' ہے جبکہ زیرِ بحث امیر کا کوئی صنم خانہ نہیں تھا۔ درحقیقت اس شعر میں امیر مینائی کا ذکر ہے اور ''صنم خانۂ امیر'' سے مراد امیر مینائی کا دیوان ''صنم خانۂ عشق'' ہے۔ ڈاکٹر گیان چند اور ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے اس کی توثیق کی

ہے۔[47] مظفر حسین برنی لکھتے ہیں کہ ''اقبال کا ارادہ امیر مینائی مرحوم کی زندگی اور شاعری پر ایک مضمون انگریزی میں لکھنے کا بھی تھا۔ اسے وہ ولایت کے کسی پرچے میں چھپوا کر مشرق کے اس شاعر کی شاعرانہ عظمتوں کا اعتراف مغرب والوں سے کرانا چاہتے تھے۔ اپنی اس خواہش کا اظہار انھوں نے خطوں کے ذریعہ امیر مرحوم کے ارشد تلامذہ سے بھی کیا اور اخبارات کے ذریعے بھی اعلان کیا۔''[48] اور ایک طویل مراسلہ لاہور کے ہفت روزہ اخبار ''پنجۂ فولاد'' میں بھی شائع کرایا۔[49] ان سرگرمیوں سے واضح ہے کہ اقبال ''صنم خانۂ عشق'' سے بہت متاثر تھے۔

اقبال سنگھ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اقبال نے ''جاوید نامہ'' میں امیر کا ذکر بالواسطہ طور پر کیا ہے۔ معاشرتی عزت کے پیش نظر ان کا رجحان گناہوں کو چھپانے کا ہے۔ وہ گنہ گار تھے لیکن ولی بننے کی کوشش کرتے رہے۔ ان میں یہ جرأت نہیں تھی کہ اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے جیسا کہ آگسٹائین سے گاندھی تک بھی ''سچے اولیا'' نے کیا ہے۔[50] اقبال سنگھ کی آخری دلیل ایک طفلانہ اپج ہے اور مزید خیال آرائی ''عذرِ گناہ بدتر از گناہ'' کے مترادف ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں گوتم بدھ کے وعظ سے توبہ کرنے والی کے لیے اقبال نے ''زنِ رقاصۂ عشوہ فروش'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور اس کے لیے کسی چاہت یا پسند کا اظہار نہیں کیا۔[51] اقبال کی دلچسپی نغمہ و سرود سے ضرور تھی اور یورپ جانے سے پہلے کے دور میں وہ ''امیر سے بے حد متاثر تھے۔''[52] زیادہ سے زیادہ بس یہی کہا جا سکتا ہے۔ اس سے زیادہ جو کچھ اقبال سنگھ اور دوسرے مخالفینِ اقبال نے لکھا ہے وہ حقائق کے منافی ہے اور سوقیانہ بھی ہے۔[53] امیر کے لیے اقبال کے وقتی اظہارِ اضطراب کو مستقل معاشقے کا رنگ دینا بلا جواز ہے، دانتے بیٹرس معاشقے سے تشبیہ دینا ناروا ہے اور اس ضمن میں اقبال کو جوش کی سطح پر لانے کی کوشش ایک طرح کی اخلاقی گراوٹ ہے۔ اقبال نے جو معاشقے نہیں کیے ان کے اعتراف پر اصرار بے معنی ہے۔ اقبال اپنے معمولی گناہوں کو بھی بڑھا چڑھا کر بیان کرتے تھے۔[54] بقول سید مودودی، اقبال میں فرقہ ملامتیہ کے سے میلانات تھے جن کی بنا پر اپنی رندی کا اشتہار دینے میں انھیں کچھ مزا آتا تھا۔[55] اصل حقائق یہی

ہیں۔ مخالفینِ اقبال رائی کا پہاڑ بنانے میں مصروف رہے ہیں اور وہ قصے جو رفتہ رفتہ مشہور ہو گئے ہیں طبع زاد و بے بنیاد ہیں۔

۶

اقبال سنگھ کے نزدیک عطیہ فیضی بھی اقبال کے ''دل کی دھڑکن'' (heart throb) تھیں۔ عطیہ نے اپنی کتاب ''اقبال'' اس طرح مرتب کی کہ ایسا تاثر قائم کرنا ممکن اور آسان ہو گیا۔ پروفیسر محمد عثمان اور اس موضوع پر دوسرے لکھنے والوں کی غلط آرا کا سرچشمہ یہی کتاب ہے۔ اس کتاب پر اپنے قیاس کا ردا چڑھا کر فیروز آبادی اور رستوگی نے اقبال کے عطیہ سے مراسم کو غلط رنگ میں پیش کیا ہے۔ عتیق صدیقی نے لکھا ہے کہ ''اقبال اور شبلی کم و بیش ایک ہی زمانے میں عطیہ کے دامِ الفت میں گرفتار ہوئے۔''[۵۶] ڈاکٹر گیان چند لکھتے ہیں کہ ''اقبال حسنِ یورپ سے بہت خیرہ ہوئے تھے اور وہیں ان پر عشق کا بھوت زیادہ چڑھا ہوا تھا...... یہ بھی ممکن ہے کہ اس نظم کی حسینہ کوئی یورپی نہ ہو بلکہ عطیہ بیگم ہوں جیسا کہ اقبال کی کئی عشقیہ نظموں کے لیے قیاس کیا جاتا ہے۔''[۵۷] ''ممکن ہے'' اور ''قیاس کیا جاتا ہے'' قابلِ توجہ الفاظ ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے مسعود الحسن کی یہ رائے نقل کی ہے: ''معلوم ہوتا ہے اقبال اور عطیہ فیضی کے درمیان ۱۹۰۷ء یا ۱۹۰۸ء میں سمجھوتا ہو چکا تھا کہ وہ آپس میں شادی کریں گے۔ ہندوستان واپس آ کر عطیہ فیضی انھیں اپنے خطوط میں جنجیرہ آنے کے لیے اس واسطے بار بار کہتی تھیں کہ رشتہ کی بات پکی ہو جائے۔ مگر اقبال جنجیرہ نہ گئے۔ لہٰذا یہ معاشقہ تھوڑی مدت تک ہی چلا اور دسمبر ۱۹۱۱ء میں ختم ہو گیا۔''[۵۸] یہ رائے درج کر کے جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''راقم اس معاملہ میں تبصرہ کرنے والوں کی آرا کی معقولیت یا نامعقولیت پر اس لیے بحث کرنا نہیں چاہتا کہ وہ محض قیاس آرائیوں پر مبنی ہیں اور ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔''[۵۹] ڈاکٹر جاوید اقبال نے صحیح لکھا ہے۔ ''عطیہ کا اقبال کے دل کی دھڑکن ہونا''، ''اقبال کا عطیہ کے دامِ الفت میں گرفتار ہونا''، ''یورپ میں اقبال اور عطیہ کی شادی کے لیے سمجھوتا کرنا'' اور ''تھوڑی مدت کا معاشقہ'' نہ صرف ''قیاس آرائیاں'' ہیں بلکہ ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جاوید اقبال کا یہ خیال بھی درست ہے کہ

کرب و اضطراب کے دور میں (جس کی بڑی وجہ ازدواجی بے سکونی تھی) اقبال کو، وقتی طور پر، کسی جذباتی سہارے کی ضرورت تھی اور یہ سہارا کوئی ایسی ہستی ہی فراہم کر سکتی تھی جو یورپی زندگی کی دلکش یادوں کا جز ہو۔ چنانچہ عطیہ فیضی جیسی حاضر دماغ خاتون نے اپنی ہمدردانہ توجہ کے ذریعے مطلوبہ سہارا دیا۔[٦٠]

تاہم ایک مسئلہ خود عطیہ نے کھڑا کر دیا اور وہ اقبال سے شادی کی خواہش سے متعلق تھا۔ عطیہ کی ڈائری سے اندازہ ہوتا ہے (نیز اس بات سے بھی کہ اپنی بہن اور بہنوئی کو یورپ لے جا کر اقبال سے ملوایا) کہ قیام یورپ کے دوران ہی ان کے دل میں اقبال سے شادی کی خواہش پیدا ہو چکی تھی۔[٦١] اقبال کی ازدواجی بے سکونی اور کرب و اضطراب کے باعث، عطیہ کے نزدیک، طرفین کے مسئلے کا حل دونوں کی باہمی شادی تھی۔ چنانچہ اقبال کو بار بار جنجیرہ بلایا گیا۔ اقبال جنجیرہ کے بجائے یورپ جانے کا سوچ رہے تھے۔ اقبال عطیہ کو خوش کرنے کے لیے سب کچھ کرنے کو تیار تھے، سوائے شادی کے۔ اپنے مکتوب بنام عطیہ مؤرخہ ۱۳ر جنوری ۱۹۰۹ء میں اقبال نے شعری مجموعہ مرتب کرنے اور اس کا انتساب ایک ہندوستانی خاتون کے نام کرنے کا ذکر کیا۔ ۷ر جولائی ۱۹۱۱ء کے خط میں ''انتساب'' کے دو شعر بھی درج کیے جن سے احساسِ غم نمایاں ہے۔ انتساب کی نظم ''پیش کش بہ......'' کے عنوان سے ''روزگارِ فقیر'' جلد دوم اور ''شاعر'' بمبئی کے اقبال نمبر میں شامل ہے۔ اس سے عطیہ کے لیے اقبال کے بھرپور جذبات کا پتا چلتا ہے۔ بعض مصرعے لائق توجہ ہیں:

پیش کش ہے درمندوں کی یہی دو چار اشک
ہے ترے دم سے شرر آباد خاکستر مری
عشق لیکن دردِ محرومی سے پاتا ہے کمال
تیرے قدموں پہ تصدق ہے جگر سوزی مری[٦٢]

یہ نظم عطیہ تک پہنچ جاتی تو وہ یقیناً بہت خوش ہوتیں۔ اقبال کا زبردست خراجِ تحسین معمولی بات نہیں تھی۔ تاہم عطیہ کی حقیقی تسکین کا راز شعری مجموعے کے انتساب سے نہیں

بلکہ خود اقبال کے انتساب سے وابستہ تھا اور اقبال اس جانب کوئی پیش قدمی نہیں کر رہے تھے۔عطیہ کی ناراضی بڑھتی گئی حتیٰ کہ انھوں نے اقبال پر الزام تراشی شروع کر دی۔اقبال کو متعدد خطوط میں اپنا دفاع کرنا پڑا۔ناراضی کا یہ عالم تھا کہ لاہور آئیں تو اقبال کو اطلاع نہ دی۔اقبال کے مکتوب بنام عطیہ مؤرخہ ۷/اپریل ۱۹۱۰ء میں اس کی شکایت ہے۔اس خط میں اقبال نے لکھا ہے کہ ''شاعری کے متعلق میں اپنے دل میں کسی قسم کا ولولہ محسوس نہیں کرتا اور آپ ہی اس کی ذمہ دار ہیں۔''

انتسابی نظم سے عطیہ اقبال تعلق کو معاشقے کے رنگ میں لینا درست نہیں۔اس ضمن میں اقبال کے خطوط بنام عطیہ کی حیثیت بنیادی ہے جس سے معاشقہ ثابت نہیں ہوتا۔چنانچہ اقبال دشمنوں کو اقبال پر نہایت محتاط رویے اور 'اخفائے راز کی کوشش' کا الزام لگانا پڑا۔[۶۳] ویسے بھی ان اشعار میں وہ بات نہیں جو مولانا شبلی کی بمبئی والی غزلوں میں ہے۔اتنی بات واضح ہے کہ عطیہ اقبال کا آئیڈیل نہیں تھیں جبکہ اقبال عطیہ کا آئیڈیل تھے۔[۶۴] اقبال کی پسند عطیہ نہیں وگیے ناست تھیں اور اقبال کے خطوط بنام وگیے ناست منظر عام پر آجانے سے عطیہ اقبال معاشقہ ثابت کرنے والے کمزور پڑ گئے ہیں۔

اقبال نے عطیہ کو بھی لکھ دیا تھا کہ ''میں اس لڑکی کو بے حد پسند کرتا ہوں وہ کس قدر اچھی اور سچی ہے۔''[۶۵] امان اللہ ہوبوہم کا مضمون بعنوان ''محمد اقبال اور جرمنی: نامہ و پیام دل کا'' اور اقبال کے خطوط بنام وگیے ناست کے مطالعے سے یہ مسئلہ آئینے کی طرح صاف ہو جاتا ہے۔[۶۶] ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے ''اقبال اور جستجوئے گل'' کے زیر عنوان عطیہ کی کتاب ''اقبال'' پر گہری تنقیدی نظر ڈالی ہے اور اقبال کے خطوط بنام ایما وگیے ناست کا جائزہ بھی لیا ہے۔[۶۷] انھوں نے، بجا طور، یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال کا ''گل'' عطیہ فیضی نہیں تھیں، وگیے ناست تھیں۔

تاہم یہ حقیقت پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ اقبال حصول علم کے لیے یورپ گئے تھے اور وہی ان کی پہلی ترجیح رہی۔اقبال اور ایما کی ایک دوسرے کے لیے چاہت بدنام معنوں میں ''حادثۂ عشق'' نہیں تھا۔ایسا حادثہ ہوتا تو ایما مقصدِ اوّل بن جاتی اور دوسرے اعلیٰ تر

مقاصد پسِ پشت جا پڑتے تھے اقبال کا متاثر ہونا جائز حدود کے اندر تھا۔[۶۹] یہ تاثر دو نظموں "حسن و عشق" اور "وصال" سے نمایاں ہے۔ "وصال" کے دو اشعار حسب ذیل ہیں:

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے
خوبیِ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

ضو سے اس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے
چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے

"حسن و عشق" منفرد اور دلآویز نظم ہے۔ پہلے دو بند ان مصرعوں پر ختم ہوئے ہیں:

ع ہے ترے سیلِ محبت میں یونہی دل میرا
ع حسن کامل ہے ترا، عشق ہے کامل میرا

حسن و عشق کی یہ کاملیت 'تگ و دو سے نجات'، "جستجوئے گل" سے نجات کے معنوں میں ہے ورنہ یہ جذبہ باعثِ تحریکِ کمال ہے۔ کمال ہی پر اقبال کی نظر پہلے بھی تھی اور اب بھی ہے۔ ان کا مستقبل کمال ہی سے وابستہ ہے۔ نظم کا آخری بند اس نکتے کا ترجمان ہے:

ہے مرے باغِ سخن کے لیے تو بادِ بہار
مرے بیتاب تخیل کو دیا تو نے قرار
جب سے آباد ترا عشق ہوا سینے میں
نئے جوہر ہوئے پیدا مرے آئینے میں
حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریکِ کمال
تجھ سے سر سبز ہوئے میری امیدوں کے نہال
قافلہ ہو گیا آسودۂ منزل میرا[۷۰]

ان نظموں میں جرمن شاعری کا "واقعاتی رنگ" نمایاں ہے جبکہ حقیقت میں بھی یہ "واقعیت" پر مبنی معلوم ہوتی ہیں تاہم اقبال کا جذبۂ محبت بلندی پر فائز ہے۔ ڈاکٹر گیان چند کی یہ رائے محلِ نظر ہے کہ اقبال پر عشق کا بھوت زیادہ چڑھا ہوا تھا۔ آسی ضیائی کا یہ خیال بھی درست نہیں کہ اقبال کی یہ منظومات بے قید رنگینیوں کے نتیجے میں جنسی محبت کی آئینہ دار

ہیں۔ ان کے اس دعوے سے اتفاق کرنا بھی مشکل ہے کہ اقبال کا اس دور میں مجازی محبت کی طرف تنزل ہوا۔[۷۲] یہ محبت تحریکِ زوال نہیں تحریکِ کمال تھی۔ اقبال قیامِ لاہور کے دوران بھی ''زلفِ کمال'' کے اسیر رہے اور قیامِ یورپ کے دوران بھی ان کی پیش قدمی کمال ہی کی جانب رہی۔ ایما سے محبت کمال کی راہ میں دیوار نہ بنی بلکہ ''تحریکِ کمال'' کا باعث بنی۔ امان اللہ ہو بوہم کے حسبِ ذیل جملے لائقِ توجہ ہیں:

> ''اقبال ان کے بڑے گرویدہ تھے اور اس بات میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں۔ لیکن خطوط سے یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ گرویدگی بالکل پاک اور معصوم تھی۔''[۷۳]

پروفیسر محمد عثمان نے اپنے مقالے میں ''محبت اور جنس'' میں فرق کیا ہے۔ ان کے مضمون کا یہ حصہ فاضلانہ اور قابلِ تحسین ہے۔ تھیوڈور ریک (Theodor Reik) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جنس اور محبت علاحدہ جبلتیں ہیں۔ جنس کا تعلق بدن کے انتخاب سے ہے، محبت کا تعلق شخصیت کے انتخاب سے۔ جنس ایک عام بات ہے، محبت ایک خصوصی تجربہ۔ پہلی فطرت کی حاجت ہے، دوسری تہذیب وشائستگی کا اقتضا۔ ایک اعصاب کو سکون بخشتی ہے، دوسری شخصیت کو بیدار کرتی ہے۔ جنس ایک کھیل ہے، محبت ایک نغمہ ہے۔ جنس میں فریقِ ثانی کی چاہت ہیجان کے عارضی وقفے تک محدود ہوتی ہے، محبت میں تعلق کو قرار حاصل ہوتا ہے۔''[۷۴] اقبال اور ایما کا تعلق محبت کا تھا، جنس کا نہیں تھا۔ ایما کے نام اقبال کے خطوط سے یہ بات واضح ہے؛ تاہم شادی کی صورت میں جنسی تعلق بھی قائم ہوتا لیکن اس کی نوبت نہیں آئی۔ حالات سازگار ہوتے تو اقبال ایما کے سامنے شادی کی تجویز رکھتے لیکن حالات کبھی سازگار نہ ہوئے۔ قدرت کے اس جبر کا احساس ایما کو اقبال سے پہلے ہوا۔ اقبال اسے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ ''آپ نے لکھا تھا کہ آپ نے بڑے طوفانوں میں سے گزرنے کے بعد اپنی طمانیتِ قلب دوبارہ حاصل کر لی ہے۔ میں نے سمجھا کہ آپ میرے ساتھ مزید خط وکتابت نہیں کرنا چاہتیں، اور اس بات سے مجھے بڑا دکھ ہوا۔ اب مجھے پھر آپ کا خط موصول ہوا ہے اور اس سے مجھے مسرت ہوئی ہے۔''[۷۵]

اقبال نے یورپ واپس جانے اور وہاں گھر بنانے کے بارے میں بھی سوچا۔ [۷۶] وہ ایسا کر نہیں پائے۔ محبتیں اور بھی تھیں جو سدِ راہ بنی رہیں۔ ایک ذمہ دار انسان کی حیثیت سے اقبال کو اپنے فرائض کا احساس بھی تھا۔ والدین اور بھائی کی محبت کے علاوہ بھائی کے اخلاقی قرض میں بھی جکڑے ہوئے تھے۔ دوسری اور تیسری شادی سے چار برس پہلے اقبال بھی اسی نتیجے پر پہنچے، جس پر وگیگے ناست، طوفانوں سے گزرنے کے بعد، سال بھر پہلے پہنچ چکی تھیں۔ اقبال ایما کے نام اپنے خط مورخہ ۲۰ جولائی ۱۹۰۹ء میں لکھتے ہیں کہ "میں یہاں بالکل اکیلا رہتا ہوں اور خود کو بڑا غمگین پاتا ہوں۔ ہماری تقدیر ہمارے اپنے ہاتھوں میں نہیں ہے۔ ایک ایسی عظیم قوت ہے جو ہماری زندگیوں کو منظم کرتی ہے۔" [۷۷] اقبال یورپ جانے اور ایما سے ملنے کی خواہش بعد میں بھی کرتے رہے لیکن پھر کبھی یہ ملاقات نہ ہو سکی۔ اس کا کچھ مزید ذکر آگے آ رہا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اقبال نے، عظیم قوت کے آگے جو ہماری زندگیوں کو منظم کرتی ہے، سر جھکا لیا۔ اقبال کی تقدیر اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے ضمن میں ایک عظیم کردار کے لیے استوار کی گئی تھی اور چند ہی برسوں میں، ذاتی اضطراب پر غالب آ کر، اقبال نے اس منشور پر عمل شروع کر دیا جو مارچ ۱۹۰۷ء والی غزل میں یورپ ہی میں متعین ہو چکا تھا۔

ایک طرف اقبال بلند سے بلندتر ہوتے گئے۔ محبت بھی کی تو ایسی کہ ان کے آئینے میں نئے جوہر پیدا ہوئے اور اس سے تحریکِ کمال میں نئی جان پڑی؛ دوسری طرف مخالفینِ اقبال پر نظر جاتی ہے تو وہ اندھیرے میں ٹامک ٹوئیے مارتے دکھائی دیتے ہیں اور پستی میں گر کر، اقبال پر، کیچڑ اچھالنے میں مصروف نظر آتے ہیں۔ ان حضرات کے قیاسات کہیں مشترک ہیں، کہیں مختلف ہیں اور کہیں متضاد ہیں۔ بعض کا یہ مؤقف ہے کہ اقبال عطیہ کو مانوس کرنے میں ناکام ہوئے اور محبت کی اس ناکامی نے انھیں محروم و دل شکستہ کر دیا۔ بعض کے نزدیک ابتدا میں اقبال کی محبت کامیابی سے اور بعد میں ناکامی سے دوچار ہوئی۔ کامیابی کی دلیل اقبال کی منظومات بعنوان "حسن و عشق" اور "وصال" ہیں اور ناکامی کا ثبوت نظم بعنوان "نوائے غم" (۱۹۱۱ء) ہے۔ کسی نے اقبال کو بے وفا کہا اور کسی نے عطیہ فیضی پر پُرفریب رویے کا الزام عائد کیا۔ اقبال دشمنی میں عظیم فیروز آبادی کا ذہن اتنا ماؤف ہے

کہ دونوں قسم کے دعوے کیے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے "ہوسکتا ہے کہ جس وقت عطیہ کو یہ خط ملا ہو تو وہ دل ہی دل میں ہنسی ہو اور اس خط کو ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا ہو۔"[۷۸] یہ اس خط کا ذکر ہے جس میں اقبال نے، شعری مجموعے کے انتساب کا ارادہ ظاہر کیا ہے۔ قیاس کرنے والے نے یہ نہیں سوچا کہ ۱۹۰۹ء میں جو خط ردی کی ٹوکری میں ڈالا گیا، ایک طویل عرصے کے بعد، ۱۹۴۷ء میں اس کی اشاعت کیسے ممکن ہوئی۔ بہرحال فیروز آبادی کے خیال میں عطیہ نے اقبال کو رد کیا۔ ایک اور مقام پر موصوف لکھتے ہیں کہ "عطیہ یا عطیہ کی قسم کی آزاد خیال عورتوں سے اس (اقبال) کا شادی نہ کرنا خود اس بات کا فسانہ ہے کہ وہ ان سے آسودہ ہو چکا تھا۔"[۷۹] گویا شادی اقبال نے نہیں کی اور عطیہ یا دوسری آزاد خیال عورتوں کو اس لیے رد کیا کہ اقبال ان سے آسودہ ہو چکے تھے۔ اس کے برعکس رستوگی کا موقف ہے کہ "یہ رفاقت کبھی اختلاط کی منزل پر نہیں پہنچ سکی۔"[۸۰] قطع نظر اس کے کہ عطیہ کا بھائی، ڈاکٹر فیضی، انگلستان اور جرمنی میں عطیہ کے ساتھ رہا، یہ ایک اہم نکتہ ہے کہ بغیر کافی شہادت کے کسی عورت پر بدکاری کا الزام عائد کرنا ناروا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کی سخت سزا ہے۔

اقبال کی نظم "نوائے غم" (۱۹۱۱ء) سے اقبال کی محبت میں ناکامی ثابت کی جاتی ہے۔ اس نظم کے دو اہم شعر حسب ذیل ہیں:

آہ! اُمید محبت کی بر آئی نہ کبھی
چوٹ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی
جس طرح رفعتِ شبنم ہے مذاقِ رم سے
میری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے![۸۱]

پروفیسر محمد عثمان کو اصرار ہے کہ پہلا شعر "ناکامیِ محبت" کی دلیل ہے۔[۸۲] جبکہ اس شعر سے مذکورہ ناکامی کا تعلق نہیں ہے۔ بعض دوسری نظموں سے بھی شکستِ آرزو اور ناکامی کا سراغ لگایا گیا ہے۔[۸۳] "نوائے غم" کا مرکزی نکتہ "غم" ہے اور غم میں اقبال کی بلند فطرتی مضمر ہے۔ اقبال زبانی امتحان دینے میونخ گئے۔ وہاں سے لندن واپس جانا تھا؛ چنانچہ ایما اپنے گاؤں اپنی والدہ کے پاس، چلی گئیں۔ زبانی امتحان کے بعد اقبال سے کہا

گیا کہ جرمن زبان پر مزید دسترس حاصل کریں۔ چنانچہ واپس ''ہائیڈل برگ آئے۔ جرمن زبان سکھانا اب فراپروفیسر سینےشل کے سپرد تھا۔ ایما سے تعلقِ خاطر موجود تھا۔ بے وفائی کسی طرف سے نہیں تھی۔'' ہائیڈل برگ میں ویگے ناست کی عدم موجودگی بعض رومانی نظموں کا باعث بنی جن سے احساسِ محرومی وغم کا اظہار ہوتا ہے۔ ''غم'' کا اظہار اس نظم میں بھی ہے جو ''ایک شام'' کے عنوان سے ''دریائے نیکر کے کنارے پر'' کہی گئی:

اے دل تو بھی خموش ہو جا
آغوش میں غم کو لے کے سو جا[۸۴]

اس کے ساتھ ہی دوسری نظم ''تنہائی'' ہے۔ یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

تنہائی شب میں ہے حزیں کیا؟
انجم نہیں تیرے ہم نشیں کیا؟
موتی خوش رنگ پیارے پیارے
یعنی، ترے آنسوؤں کے تارے
کس شے کی تجھے ہوس ہے اے دل
قدرت تری ہم نفس ہے اے دل[۸۵]

نظم بعنوان ''انسان'' بھی اسی دور کی ہے۔ اس کا آخری شعر ہے:

کوئی نہیں غم گسارِ انساں!
کیا تلخ ہے روزگارِ انساں![۸۶]

اقبال نے اگر بار بار یاد کیا ہے تو ان ایام کو جو ''ہائیڈل برگ، جرمنی میں، ایما ویگے ناست کے ساتھ گزرے تھے۔ وہ ان کی مسرتوں کے دن تھے۔ ان دنوں کے بعد ''ایک شام''، ''تنہائی'' اور ''انسان'' کہی گئیں؛ چنانچہ ''نوائے غم'' سے ''ناکامیِ الفت'' ثابت کرنا درست نہیں۔ یہ محض حالات کا جبر تھا۔ معترضین نے اپنی اپنی توفیق اور موقف کے مطابق ''عاشقِ ہرجائی'' سے بھی عجیب عجیب نتائج اخذ کیے ہیں۔ اس ضمن میں آسی ضیائی سب سے آگے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس نظم میں اقبال نے اقبالِ جرم کیا ہے۔ وہ نہ صرف

عاشق تھے بلکہ ہرجائی بھی تھے۔ مزید لکھتے ہیں کہ ''افلاسِ تخیل'' کی ترکیب سے بے وفائی کے علاوہ ذہنی ابتذال ظاہر ہوتا ہے جو تین شادیوں کا باعث بنا۔[۸۷] اس نظم کا پہلا حصہ اعتراضات پر مشتمل ہے۔ دوسروں کے اعتراضات اقبال پر۔ نظم کا عنوان ''عاشقِ ہرجائی'' اقبال جرم نہیں ہے بلکہ اعتراضات کا عنوان ہے۔ تجزیہ کرنے والوں نے اعتراضات ہی کو حقائق کے طور پر لیا۔ اس نظم کے حسبِ ذیل اشعار بطور حوالہ پیش کیے جاتے ہیں:

حسنِ نسوانی ہے بجلی تیری فطرت کے لیے
پھر عجب یہ ہے کہ تیرا عشق بے پروا بھی ہے
ہے حسینوں میں وفا نا آشنا تیرا خطاب
اے تلوّن کیش! تو مشہور بھی رسوا بھی ہے[۸۸]

نظم کے دوسرے حصے میں ان اعتراضات کا جواب ہے:

گو حسینِ تازہ ہے ہر لحظہ مقصودِ نظر
حسن سے مضبوط پیمانِ وفا رکھتا ہوں میں
موجبِ تسکیں تماشائے شرارِ جستہ
ہو نہیں سکتا، کہ دل برق آشنا رکھتا ہوں میں
ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
آہ! وہ کامل تجلی مدعا رکھتا ہوں میں
جستجو کُل کی لیے پھرتی ہے اجزا میں مجھے
حسن بے پایاں ہے، دردِ لا دوا رکھتا ہوں میں
زندگی الفت کی درد انجامیوں سے ہے مری
عشق کو آزادِ دستورِ وفا رکھتا ہوں میں
سچ اگر پوچھے تو افلاسِ تخیل ہے وفا
دل میں ہر دم اک نیا محشر بپا رکھتا ہوں میں[۸۹]

روایتی غزل میں ''وفا'' کا تصور سامنے ہو اور ''وحدتِ حسنِ وجود'' کا نظریہ پیش

نظر رہے تو ان اشعار کو صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ "وفا" کے ضمن میں میر اور غالب کا ایک ایک شعر ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

وہ کیا چیز ہے، آہ، جس کے لیے
ہر اک چیز سے دل اٹھا کر چلے[90]

دائم پڑا ہوا ترے در پر نہیں ہوں میں
خاک ایسی زندگی پہ کہ پتھر نہیں ہوں میں[91]

دونوں اشعار میں مقصودِ اصلی "محبوب" (صرف ایک عورت) ہے۔ تن، من، دھن سب کچھ اس پر نثار ہو سکتا ہے۔ آپ ہر چیز، حصولِ علم، آرزوئے کمال، والدین، وطن اور دین وایمان، سب سے دست بردار ہو سکتے ہیں لیکن ایک عدد عورت سے نہیں۔ ایک عورت کا ہو کر رہ جانا اور اس پر ملّی مفاد تک کو قربان کر دینا افلاسِ تخیل ہے۔ اقبال اپنے عشق (آرزوئے حسن) کو ایسی وفا کے دستور سے آزاد رکھتے ہیں۔ یہ نقطۂ نظر روایتی شاعری کے رُخ کو موڑنے کے مترادف ہے۔

قیامِ یورپ کے دوران اور اس سے پہلے اقبال نے متعدد ایسی نظمیں اور غزلیں کہیں جو "وحدتِ حسنِ وجود" کی آئینہ دار تھیں۔[92] اس اعتبار سے ہر "حسینِ تازہ" ایک "جستہ شرار" ہے جو اقبال کے لیے موجبِ تسکین نہیں ہے۔ چنانچہ ان کی فطرت کے لیے بجلی "حسنِ نسوانی" نہیں بلکہ "کامل تجلی" ہے۔ ان کے عشق (آرزوئے حسن) کا ہر تقاضا اسی بجلی سے خاموش ہو سکتا ہے۔ حسن کے صرف ایک جز "شرار جستہ" سے وابستہ ہو کر رہ جانا اور دوسرے تمام اجزا (مقاصد) اور خاص طور پر "کامل تجلی" (اعلیٰ ترین مقصد جسے یہاں "مدعا" کہا ہے) سے دست بردار ہو جانا افلاسِ تخیل ہے۔ وفا کے روایتی تصور یا دستور کو اقبال رد کرتے ہیں۔

عطیہ فیضی کی شکایات کے جواب میں یہ نظم ایک پیغام بھی تھی۔[93] دوسری طرف ویگے ناست کے لیے اقبال کی چاہت روایتی "حادثۂ عشق" نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اس چاہت پر کسی دوسری محبت کو قربان نہ کیا۔ ایسا نہیں ہوا کہ ہر چیز سے دل اُٹھ گیا ہو

بلکہ علمی سرگرمیوں کا انہماک ایما کو خط لکھنے میں تاخیر کا باعث بن جاتا۔ ایک خط میں ایما ویگے ناست کو لکھتے ہیں کہ: ''مجھے اس قدر مصروفیت رہی کہ میں آپ کو خط نہیں لکھ پایا ہوں۔ آپ ایسی فرشتہ خصلت ہیں کہ میں امید رکھتا ہوں کہ آپ مجھے معاف کر دیں گی۔''[94]

اقبال نے انگلستان سے اپنے خط، مؤرخہ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۲ء، میں ویگے ناست کو لکھا کہ ''ہائیڈل برگ میں میرے قیام کا واحد مقصد آپ سے اتنے سال گزرنے کے بعد دوبارہ ملنا ہے۔'' ہوٹل میں کمرہ بک ہو چکا تھا لیکن کچھ مجبوریاں حائل ہو گئیں اور اقبال ''ہائیڈل برگ نہ جا سکے۔ ان مجبوریوں میں سے ایک فرانس جا کر برگسان سے ملاقات کرنا تھی۔[95] حسن کی تاثیر پر علم ایک مرتبہ پھر غالب آ گیا۔ چنانچہ اس شعر کی نفی ہو جاتی ہے جو جرمنی میں، وقتی تاثر کے تحت، اقبال نے کہا تھا اور جسے عظیم فیروز آبادی اور تارا چند رستوگی نے اپنے اپنے مضامین کی پیشانی پر درج کیا ہے۔[96]

تاثر یہ ابھارا جاتا ہے کہ اقبال قیامِ لاہور (۱۹۰۵ء تک) اور قیامِ یورپ (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) کے دوران عیش پرستی میں مبتلا رہے اور ''عقیدہ عشرتِ امروز ہے جوانی کا'' ان کا اصول رہا۔ تفریحی مجالس اور پروگراموں کا ذکر عطیہ نے بہ تفصیل کیا ہے۔ عطیہ اور اقبال کا ایک ساتھ گزرا ہوا وقت اقبال کے قیامِ یورپ کے کل وقت کا عشر عشیر بھی نہیں۔ خود عطیہ کی یہ تحریر لائق توجہ ہے:

> ''...... جہاں خاندانِ شاہی کے اراکین بھی موجود تھے۔ سوائے اقبال کے باقی سب کے لیے ان کی موجودگی دلچسپی کا باعث بنی ہوئی تھی۔ اقبال ساری شام تھکے ہوئے اور پریشان معلوم ہوتے تھے اور جب انھوں نے یہ جملہ کہا کہ ''یہ سب مسرت بخش تضیع اوقات تھا'' تو میں نے اسے سن کر کہا کہ اس ریمارک سے ان کی فطری ایج کا اظہار نہیں ہوتا۔''[97]

عطیہ نے اقبال کی فطری ایج کا اندازہ کرنے میں غلطی کی۔ انھوں نے اپنی اور اقبال کی فطرت کو ایک سمجھا جبکہ اقبال کی فطرت الگ تھی۔ اقبال نے علم کے متعدد اہم مرحلے سیالکوٹ میں طے کر لیے تھے۔ قیامِ لاہور کے دوران ''علم کی شمع'' سے انھیں

''محبت'' رہی اور وہ ''خمِ زلفِ کمال'' کے اسیر رہے۔[۹۸] یورپ جاتے ہوئے ان کی فطری خواہش کا اظہار اس شعر سے ہوتا ہے:

مقام ہمسفروں سے ہو اس قدر آگے
کہ سمجھے منزلِ مقصود کا رواں مجھ کو[۹۹]

جو لوگ وقت ضائع کرتے ہیں، وقت انھیں ضائع کر دیتا ہے۔ اقبال نے ''قیامِ لاہور'' اور ''قیامِ یورپ'' کے دوران اتنا کچھ حاصل کیا کہ وہ ''علامہ'' بن گئے۔ ایک بوالہوس اور جنس زدہ شخص جوش بن سکتا ہے اقبال نہیں بن سکتا۔ یہ خواہش کہ، جوش کی طرح رنگین تر بنا کر، اقبال اپنے معاشقوں کی روداد لکھتے، مہمل بات ہے۔ اس ضمن میں اقبال اور جوش کا ایک ساتھ ذکر کرنا ہی ناروا ہے۔ دونوں کی داستان مختلف ہے۔[۱۰۰] ایک کی تعلیم جنسی بے راہ روی اور معاشقوں کی نذر ہوئی اور دوسرے کی علمی لگن نے، اسے عہدِ جوانی ہی میں، ''علامہ'' بنا دیا۔ خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) اقبال کے ''علامہ'' ہونے کا مظہر ہے۔ تب ان کی عمر ۳۳ اور ۳۴ برس کے درمیان تھی۔

## ۸

بعض نادان محققین اور خاص طور پر مخالفینِ اقبال نے اقبال کی تین شادیوں کو بھی غلط رنگ دیا ہے۔ اس ضمن میں پروفیسر عثمان، امین زبیری، حامد جلالی، عظیم فیروز آبادی، تارا چندر ستوگی، اقبال سنگھ اور اس موضوع پر دوسرے لکھنے والوں نے عجیب عجیب شگوفے چھوڑے ہیں۔ رستوگی نے ''تحقیق'' کے نام پر ''عیاری'' سے کام لیتے ہوئے اقبال سے جنسی بیماری منسوب کر دی تاکہ اقبال کی جنسی بے راہ روی اور ''اُس بازار سے'' اقبال کے تعلق کو یقینی اور گہرا رنگ دیا جا سکے۔ اس کا الگ سے جائزہ لینا ضروری ہے۔ پروفیسر عثمان نے لکھا ہے کہ اقبال دوسری شادی کا ذہن یورپ سے ساتھ لائے تھے اور یہ کہ وطن واپسی پر پہلی بیوی سے بیزاری ناگزیر تھی۔ یہ حقائق کا غلط تجزیہ ہے۔ پہلی بیوی سے کشیدگی، انگلستان جانے سے قبل، موجود تھی۔ ۱۹۰۵ء تک، پانچ چھے برسوں کے دوران، اقبال کے پاس، لاہور میں کرائے کا مکان تھا۔ اس عرصے میں بیوی ان کے ساتھ قیام پذیر نہ ہوئی۔ یہ مدت

اقبال نے تجرد کی حالت میں بسر کی۔ دوسری شادی کی ضرورت اس دوران پیدا ہو چکی تھی۔ قیامِ یورپ کے دوران ان کا جوڑ بن بنا، اس کا سبب قیامِ لاہور کی مجرّدانہ زندگی تھی۔ ایک محبت کرنے والی بیوی کے انتظار کی صورت میں اقبال کو کسی اور "گل" کی جستجو نہ ہوتی۔

عظیم فیروز آبادی نے لکھا ہے کہ "۹۳۔۹۲ء میں اقبال کی جس لڑکی سے شادی ہوئی وہ صورت شکل کی معمولی ہونے کی وجہ سے اس کے ذوقِ حسن کو آسودہ نہ کر سکی۔"[۱۰۱] فیروز آبادی کا یہ محض قیاس ہے جو درست نہیں۔ پہلی بیوی کی صورت شکل دوسری بیویوں سے بہتر تھی۔ مسئلہ یہ تھا کہ اپنی "افتادِ طبع" کے باعث کریم بی بی نے اقبال کو وہ مقام نہ دیا جو شوہر کا ہوتا ہے۔ اکبر علی خان عرشی زادہ نے پہلی بیوی اور اقبال کے درمیان اختلاف کا سبب امیر، وگیگے ناست اور عطیہ فیضی سے تعلقِ خاطر کو ٹھہرایا ہے۔ عرشی زادہ نے بھی نتیجے کو سبب قرار دیا ہے جبکہ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ "اس تعلق کی ایک وجہ کریم بی بی کا کوئی نسوانی مرض بھی معلوم ہوتا ہے، جس کے باعث علامہ اقبال تجرد جیسی زندگی گزارنے پر مجبور ہوئے ہوں گے اور جو انھیں بالآخر امیر کے دروازے تک لے گیا۔"[۱۰۲] یہ اطلاع جیسا کہ عرشی زادہ نے لکھا بھی ہے، کریم بی بی کی حقیقی بہن، بیگم خواجہ فیروز الدین، نے بہم پہنچائی۔ راقم کی رائے میں مرض سے قطع نظر کریم بی بی کو اقبال سے محبت کرنا چاہیے تھی۔ اس طرح اقبال کی زندگی تلخیوں سے بچ جاتی اور ان کی دوسری شادی کی صورت میں بھی کریم بی بی کی زندگی اچھی گزرتی۔

فیروز آبادی کا یہ خیال کہ "وکٹوریہ کالج کی طالبہ کو بھلا دینا آسان نہیں تھا۔" ایک سادہ واقعے کو رنگین بنانے کے مترادف ہے۔ سردار بیگم کا وکٹوریہ گرلز سکول کی طالبہ ہونا مرزا جلال الدین کی ذہنی اختراع ہے۔[۱۰۳] فیروز آبادی نے سکول کو کالج لکھا ہے جبکہ وہ سکول میں بھی زیرِ تعلیم نہیں رہیں۔[۱۰۴] اقبال کی یکے بعد دیگرے تین شادیاں آسی ضیائی کو "ذہنی ابتذال" کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ سردار بیگم سے نکاح کے بعد اقبال کو ایک غلط فہمی میں مبتلا کیا گیا چنانچہ انھوں نے ایک اور شادی کر لی اور اس غلط فہمی کے دور ہونے کے بعد سردار بیگم سے بھی شادی ہو گئی۔ لگتا یہ ہے کہ آسی ضیائی ذہنی ابتذال

میں خود مبتلا ہوئے ہیں۔ اس کا ثبوت اقبال کی ''خورشید'' نامی محبوبہ کی نشاندہی سے ہے۔ خالد نظیر صوفی نے بجا طور پر اس کا مضحکہ اڑایا ہے۔[۱۰۵]

تارا چند رستوگی نے، کے ایل گابا کے حوالے سے، اقبال پر ''بہت کمسن لڑکی'' سے شادی اور ''جنسی بیماری'' کا الزام عائد کیا ہے۔ گابا نے اپنی سوانح عمری میں لکھا ہے:

> Iqbal, unfortunately, did not have a very happy domestic life. His son was a brilliant man but he had differences with his father who had married more than once and finally a women much younger to him. So he had his problems and whenever I met him he was very quite and very reserved.[106]

یعنی ''اقبال کی گھریلو زندگی بہت پر مسرت نہیں تھی۔ (وجہ یہ تھی کہ) ان کا بیٹا جو بہت ذہین تھا، اس کے اپنے والد سے اختلافات تھے۔ (اختلافات کی وجہ یہ تھی کہ) اقبال نے ایک سے زیادہ شادیاں کی تھیں اور آخر میں ایک ایسی خاتون سے شادی کی جو ان کی نسبت خاصی کم عمر تھی۔ لہٰذا اقبال کے اپنے مسائل تھے اور جب کبھی میں ان سے ملا انھیں بہت خاموش اور بہت سنجیدہ پایا۔'' رستوگی نے مندرجہ بالا عبارت نقل کرتے ہوئے ہیرا پھیری کی۔ موصوف نے گابا کے الفاظ کو اس طرح درج کیا ہے:

> Iqbal had married a girl much younger to him and so had serious problems.[107]

دونوں عبارتوں میں الفاظ کا فرق ہے۔ گابا کے لفظ woman کو رستوگی نے girl لکھا ہے اور his problem کو serious problems بنا دیا ہے۔ جو شخص عبارت نقل کرتے ہوئے بددیانتی کا ارتکاب کر سکتا ہے؛ وہ اور کیا کچھ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ رستوگی اور فیروز آبادی کے ''طریقِ تحقیق'' (جسے طریقۂ واردات کہنا چاہیے) میں یہ بات شامل ہے کہ کسی نامعلوم یا فوت شدہ شخص کے حوالے سے ایک دعویٰ کر دیتے ہیں تاکہ اس کی تردید نہ ہو سکے۔ عظیم فیروز آبادی نے خاندانِ اقبال کو ''منہیار'' ثابت کرنے کے لیے دو مجہول اشخاص کا حوالہ دیا۔ رستوگی نے اقبال کی ''جنسی بیماری'' کے ثبوت کے لیے زیادہ پر پیچ راہ اختیار کی۔

گابا کی کتاب میں اقبال شکنی کا جذبہ دیکھ کر ان کے ''دل میں آرزو کروٹ لینے لگی'' کہ آسام سے دہلی جانا ہو تو گابا سے ملاقات کی جائے۔[۱۰۸] اس ملاقات کا ذکر کر کے لکھا ہے:

''انھوں نے بتایا کہ اقبال مقویات و مہیات کے عادی ہو گئے تھے۔ کیونکہ بڑھاپے میں یعنی ۵۱/۵۲ سال کی عمر میں ایک بہت کم سن لڑکی سے شادی کر چکے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے اعضائے رئیسہ جواب دے گئے۔ نیز صوتی نلی بھی بری طرح متاثر ہو گئی۔ گابا صاحب نے بتایا کہ ڈاکٹر (میں نام بھول رہا ہوں، کوئی ہندو تھے) سے انھیں یہ معلوم ہوا کہ اقبال وی ڈی (V.D) جیسی علامات رکھنے والے مہلک مرض کے نرغے میں آئے ہوئے ہیں۔ بالآخر اپریل ۱۹۳۸ء کے ایک منحوس دن واصل بحق ہو گئے۔''[۱۰۹]

یہ کہانی حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ اقبال کو بوالہوس اور جنس پرست ظاہر کرنے کے لیے گھڑی گئی ہے۔ مخالفینِ اقبال ایسی ہی ''تحقیق'' کر کے اقبال کو بدنام کرتے رہے ہیں۔ کے ایل گابا سے تارا چند رستوگی کی (حقیقی یا فرضی) ملاقات ۱۹۴۸ء میں ہوئی۔[۱۱۰] گابا کے حوالے سے انکشافات ۱۹۹۰ء میں کیے گئے۔ ہندو ڈاکٹر کا نام رستوگی کو یاد نہ رہا جبکہ بنیادی حوالہ وہی ڈاکٹر تھا۔ ہندو ڈاکٹر مجہول اور کے ایل گابا مرحوم۔ چنانچہ رستوگی کے بیان کی توثیق یا تردید کرنے والا کوئی موجود نہیں۔ اس کے باوجود کہانی کے بعض اجزا ایسے ہیں کہ ان کی چھان بین سے جھوٹ سچ کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ سردار بیگم کی شادی اقبال سے ۱۹۱۳ء میں ہوئی۔ اقبال کی پیدائش ۱۸۷۷ء میں ہوئی۔[۱۱۱] ۱۹۱۳ء میں وہ ۵۱/۵۲ برس کے نہیں تھے، جیسا کہ رستوگی نے بحوالہ گابا بیان کیا ہے بلکہ ان کی عمر اس وقت ۳۶ سال تھی۔

جہاں تک ''بڑھاپے میں بہت کم سن لڑکی'' سے شادی کا تعلق ہے تو یہ الزام محلِ نظر ہے۔ اقبال اور سردار بیگم کا نکاح ۱۹۱۰ء میں ہوا۔ تب سردار بیگم کی عمر انیس یا بیس برس تھی۔[۱۱۲] شادی کے وقت ۱۹۱۳ء میں وہ کم از کم بائیس برس کی تھیں۔ نہ ۳۶ برس کا مرد بوڑھا ہوتا ہے اور نہ بائیس برس کی لڑکی ''بہت کم سن'' ہوتی ہے۔

جن صاحبانِ قلم نے اہلِ پاکستان کی منزل کھوٹی کرنے کے لیے انہدامِ اقبال پر

توجہ دی، ان کی حکمت عملی طے شدہ ہے۔ اس مہم سے انھیں باز رکھنا محال ہے اگر چہ ان کی ''تحقیقات'' کا پول کھولا جا سکتا ہے۔ زیادہ قابلِ افسوس وہ پاکستانی ہیں جو خود کو ''اقبال پرست'' بتاتے ہیں اور اس کے باوجود مفروضے قائم کر کے یا سنی سنائی باتوں کا سہارا لے کر اقبال کی شخصیت پر کیچڑ اچھالتے ہیں۔ سلیم احمد نے خود کو ''اقبال پرست'' لکھا ہے۔[113] جبکہ یہ ترکیب محلِ نظر ہے۔[114] اس کے باوجود جس طرح اقبال پر ''جنسی بیماری'' کا الزام عائد کیا ہے، وہ قابلِ افسوس ہے۔ سلیم احمد رقم طراز ہیں کہ ''ڈاکٹر محمد اجمل نے ایک بار لکھا تھا کہ اقبال ہری بھری عورت کے جذبات سے بہت ڈرتے تھے۔ ہری بھری عورت کے جذبات کا خوف جنسی جبلی زندگی کا خوف ہی تو ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال میں یہ خوف کیوں پیدا ہوتا ہے؟ کبھی کبھی میرے دل میں ایک خطرناک خیال آتا ہے لیکن میں کسی ذریعے سے اس کی تصدیق نہیں کر سکتا۔ کیا اقبال کسی خطرناک جسمانی (جنسی)؟ عارضے میں مبتلا تھے۔ جنس اور جبلّت کا خوف اکثر اسی قسم کے کسی سقم کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔ لیکن مجھے اعتراف ہے کہ ثبوت کے بغیر اس کی حیثیت میری قیاس آرائی سے زیادہ نہیں۔''[115] ہری بھری عورت کے جذبات سے ڈرنا چاہیے کہ یہی تقویٰ ہے۔ سلیم احمد نے ہری بھری عورت کے جذبات سے ڈرنے کو جنسی خوف قرار دیا اور جنسی خوف کی بنیاد پر جنسی بیماری کا مفروضہ قائم کیا۔ دوسری طرف سلیم احمد ہی نے پروفیسر محمد عثمان کے حوالے سے لکھا ہے کہ (۱) اقبال کو عطیہ فیضی سے عشق تھا۔ (۲) وہ اس سے وصال میں کامیاب ہوئے تھے۔ (۳) یورپ جانے سے پہلے ان کی جذباتی ضروریات ''حسن فروشوں'' سے پوری ہوتی تھیں۔[116] اس سے قطع نظر کہ پہلا دعویٰ پروفیسر عثمان نے کیا ہے اور اگلی دو باتیں ان سے منسوب کرنا اتہام ہے، قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ سلیم احمد نے جو کچھ ڈاکٹر محمد اجمل کے حوالے سے کہا اور جو کچھ پروفیسر محمد عثمان کے حوالے سے بیان کیا، اس میں واضح تضاد ہے۔

جنسی بیماری کی قیاس آرائی پر گرفت ہوئی تو اس قیاس آرائی کے ضمن میں اپنی بددیانتی کا اعتراف کیا لیکن الزام واپس لینے کے بجائے سنی سنائی باتوں سے اس کی توثیق

کرنا چاہی۔[۱۷] انھوں نے یہ نہ سوچا کہ اسلام نے ایسی باتوں کی تشہیر سے روکا ہے۔ وہ یہ اندازہ بھی نہ کر سکے کہ اس سے مخالفین کا مقصد اقبال کا طوائفوں سے جنسی تعلق ثابت کرنا تھا۔ یہ لوگ ایک بے بنیاد الزام کو ثابت کرنے کے لیے ایک دوسرے بے بنیاد الزام کا سہارا لیتے رہے ہیں۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے، ''اقبال'' از عطیہ بیگم، اُردو ترجمہ، صفحات ۷۳-۷۴

۲۔ The Ardent Pilgrim پہلا ایڈیشن، صفحہ ۱۸۔ اُردو ترجمہ رستوگی کا ہے۔ (''انشا''۔ ادیبوں کی حیات معاشقہ نمبر، صفحہ ۲۰۱)

۳۔ بحوالہ ''خطوط اقبال'' مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۳۱۱

۴۔ The Ardent Pilgrim دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۱۷۰

۵۔ ذکرِ اقبال۔ صفحات ۷۰-۷۱

۶۔ سالک کے نقل کردہ چار اشعار میں سے دو حسب ذیل ہیں:

عشق با مرغولہ مویاں باختم ‏ ‏ ‏ مدتے با لالہ رویاں ساختم

بر چراغ عافیت داماں زدم ‏ ‏ ‏ بادہ با با ماہ سیمایاں زدم

۷۔ ''خدوخالِ اقبال'' کا جائزہ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں شامل ہے۔ امین زبیری کے ایک دو اعتراضات سے قطع نظر، ان کی پوری کتاب ناروا الزام تراشیوں کا مجموعہ ہے۔

۸۔ The Ardent Pilgrim دوسرا ایڈیشن، صفحات ۱۶۹ تا ۱۷۱

۹۔ ''سرگزشتِ آدم'' کا مذکورہ متروک شعر یہ ہے:

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر، اقبال

میں بت پرست ہوں رکھ دی کہیں جبیں میں نے ‏ ‏ ‏ (ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۲۶۳)

۱۰۔ ''طاسینِ گوتم'' میں ترتیب یہ ہے کہ گوتم ایک ''زنِ رقاصۂ عشوہ فروش'' کو پاکیزہ زندگی کا درس دیتے ہیں اور وہ ان کا وعظ سن کر توبہ کر لیتی ہے۔ (جاوید نامہ، صفحات ۴۸ تا ۵۱) ''جاوید نامہ'' میں زنِ رقاصۂ عشوہ فروش، کیا واقعی امیر، کا روپ ہے؟ اس کا دعویٰ اقبال سنگھ نے کیا ہے: کوئی قرینہ پیش نہیں کیا۔ یہ دعویٰ اقبال سنگھ کی ذہنی اپج کا مظہر ہے۔

۱۱۔ کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ، صفحات ۴۸ تا ۶۹

۱۲۔ دیکھیے: ''اقبال'' ۔اپریل ۱۹۵۹ء، صفحات ۳۳ تا ۷۵

۱۳۔ ''اقبال کی حیاتِ معاشقہ کے بارے میں کچھ اور'' ۔مشمولہ ''اُردو ڈائجسٹ'' ۔اگست ۱۹۷۷ء

۱۴۔ غزلیات حصۂ دوم - بانگِ درا

۱۵۔ علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی، دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۷۸

۱۶۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے، خد و خالِ اقبال، صفحات ۱۴ تا ۱۷

۱۷۔ ''انشا'' کلکتہ، ''ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ نمبر'' صفحات ۱۹۸ تا ۲۰۶

۱۸۔ Iqbal in Final Countdown صفحات ۲، ۳، ۶۹، ۷۰

۱۹۔ ''اقبال کے کردار پر ایک ناروا حملہ'' مشمولہ ''ہماری زبان'' ''نئی دہلی مورخہ ۱۵ جولائی ۱۹۹۳ء

۲۰۔ اُردو ڈائجسٹ ہما۔ اگست ۱۹۷۷ء، صفحہ ۳۱۶

۲۱۔ ملفوظاتِ اقبال مع حواشی و تعلیقات ابواللیث صدیقی، صفحہ ۹۶

۲۲۔ سرگزشتِ اقبال، ایک محاکمہ، صفحہ ۱۸

۲۳۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے درست لکھا ہے کہ ''یورپ سے واپسی کے بعد جب تک وہ تجرد رہے مرزا جلال الدین کی رقص و سرود کی محفلوں میں شریک ہوتے تھے لیکن اقبال کی یہ زندگی ۱۹۱۳ء میں ختم ہوگئی۔البتہ گانا سننے کا شوق انھیں اخیر عمر تک رہا۔'' (زندہ رُود، صفحہ ۱۷۶)

۲۴۔ ''اقبال کی حیاتِ معاشقہ'' مشمولہ سالنامہ نگار، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۳۶

۲۵۔ ملفوظاتِ اقبال، صفحات ۱۱۵۔۱۱۶

۲۶۔ بقول جاوید اقبال ''رفتہ رفتہ جب ان کا تعارف شہر کے باذوق رؤسا سے ہوا تو ان کی رقص و سرود کی محفلوں میں اقبال بھی بلائے جانے لگے۔'' (زندہ رُود، صفحہ ۱۷۵) تاہم گانا سننے کے لیے طوائفوں کے کوٹھوں پر جانے کا معاملہ محلِ نظر ہے۔اس ضمن میں کسی کا بیان چھان بین کے بغیر قبول کرنا درست نہیں۔مرزا جلال الدین کا یہ کہنا کہ لکھنؤ میں اقبال گانا سننے ایک طوائف کے ہاں گئے، غلط بیانی پر مبنی ہے۔

۲۷۔ ملفوظاتِ اقبال، صفحہ ۱۱۵

۲۸۔ سالنامہ نگار، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۴۳

۲۹۔ دیکھیے، اُردو ڈائجسٹ ہما صفحہ ۳۱۴، اور ''انشاء'' کا ''ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ نمبر'' صفحہ ۲۰۱

۳۰۔ The Ardent Pilgrim پہلا ایڈیشن، صفحہ ۱۸۔دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۱۱

۳۱۔ اُردو ڈائجسٹ ہما، اقبال صدی نمبر، اگست ۱۹۷۷ء، صفحہ ۲، مرزا جلال الدین کے بیان کے لیے دیکھیے، ملفوظاتِ اقبال، صفحات ۱۱۸۔۱۱۹

۳۲۔ صوفی محبوب الٰہی کے بقول ایک منشی نامی شخص سے اقبال نے سر شفیع اور سر عبدالقادر کے ساتھ لکھنؤ کانفرنس پر جانے کا ذکر کیا تھا۔ (دیکھیے، ''مہک'' گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ، بیا مجلس اقبال، بسلسلہ جشن صد سالہ صفحہ ۴۷۸) اکبر حیدری نے پیارے لال رشید سے منسوب ایک واقعے کی تحقیق لکھنؤ میں بیٹھ کر کی۔ انھیں اقبال کے لکھنؤ جانے کا کوئی ثبوت نہیں ملا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا نظریہ زبان'' مشمولہ ''اقبالیات۔'' سری نگر، پہلا شمارہ، ۱۹۸۱ء، صفحات ۵۷۔۵۸)

۳۳۔ خطوط اقبال، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، صفحات ۶۷۔۶۸

۳۴۔ ''شاعر'' اقبال نمبر، ۸۸، بمبئی، صفحات ۵۴۰۔۵۴۱

۳۵۔ دیکھیے، ذکر اقبال، صفحات ۶۳، ۶۴، ۱۹۳

۳۶۔ دیکھیے، حکیم احمد شجاع کا مضمون ''اقبال کا قیام لاہور''...... مشمولہ ''نقوش'' اقبال نمبر ۲، ۱۹۷۷ء، صفحات ۵۵۴، ۵۵۵

۳۷۔ خفتگان خاک لاہور، پروفیسر محمد اسلم، صفحہ ۳۲۶

۳۸ تا ۴۰۔ ''سرگزشت۔'' عبدالمجید سالک، صفحات ۲۸، ۴۳، ۵۱، ۵۶، ۵۷

۴۱۔ ذکر اقبال، صفحہ ۷

۴۲۔ اقبالی مجرم، شورش کاشمیری، صفحہ ۴۳

۴۳۔ ذکر اقبال، صفحہ ۲۱۰

۴۴۔ ابتدائی کلام اقبال، صفحہ ۲۶۴

۴۵۔ The Ardent Pilgrim...... دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۱۷۱

۴۶۔ ''کلیات مکاتیب اقبال'' میں اس شعر کو امیر سے ''تعلق خاطر کا اظہار'' رفیع الدین ہاشمی کے مرتبہ مجموعے ''خطوط اقبال'' کے حوالے سے بتایا گیا ہے۔ (جلد اوّل، صفحہ ۷۸) جبکہ ''خطوط اقبال'' میں ایسی کوئی تحریر موجود نہیں ہے۔

۴۷۔ ابتدائی کلام اقبال، صفحہ ۲۶۵...... عروج اقبال، صفحات ۷۲۔۷۳

۴۸۔۴۹۔ دیکھیے، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اوّل، صفحات ۶۹، ۷۱

۵۰۔ The Ardent Pilgrim ۔ دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۱۷۱

۵۱۔ دیکھیے، ''جاوید نامہ'' ۔ صفحات ۴۸ تا ۵۱

۵۲۔ یہ الفاظ ڈاکٹر جاوید اقبال کے ہیں۔ (زندہ رود، صفحہ ۱۷۶) جو اقبال کے معاملے میں غیر جانب دارانہ بلکہ لبرل رویہ رکھتے ہیں۔ بعض جگہ ان کی تحریروں سے علامہ اقبال کے دفاع کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور کہیں کہیں توضیحات کی۔

۵۳۔ خشونت سنگھ اور رستوگی جیسے اقبال دشمنوں کا انداز گالی کا ہے۔

۵۴۔ مثلاً دیکھیے: (i) خطوطِ اقبال، صفحہ ۹۲

(ii) عرضِ حال مصنف بحضور رحمت اللعلمینؐ - رموزِ بیخودی

۵۵۔ اقبالیاتِ سید ابوالاعلیٰ مودودی، مرتبہ سمیع اللہ و خالد ہمایوں، صفحہ ۲۴

۵۶۔ اقبال جادوگر ہندی نژاد، صفحہ ۴۵

۵۷۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۳۱۸

۵۸ تا ۶۰۔ زندہ رُود" صفحہ ۱۷۹

۶۱۔ دیکھیے، عروجِ اقبال، صفحات ۳۲۲ تا ۳۲۴ نیز "اقبال دشمنی: ایک مطالعہ۔" صفحہ ۴۰

۶۲۔ دیکھیے: (i) روزگارِ فقیر، جلد دوم، فقیر سید وحید الدین، صفحات ۳۴۴-۳۴۶

(ii) "شاعر" بمبئی، اقبال نمبر ۸۸، صفحہ ۵۳۳

۶۳۔ عظیم فیروز آبادی لکھتے ہیں کہ "ہر چند اقبال کے یہ فقرے Love Letters کا اچھا نمونہ نہیں ہیں بلکہ محض رسمی اور خشک باتیں ہیں اور نہ ان سے ان کی والہانہ شیفتگی کا پتا چلتا ہے۔" (سالنامہ نگار ۱۹۶۲، صفحہ ۳۶) ڈاکٹر رستوگی لکھتے ہیں کہ "اقبال نے عطیہ بیگم کو لکھے گئے خطوط میں نہایت محتاط رویہ پیش نظر رکھا۔ جو فی الواقعہ ان کی معاملہ فہمی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ "عشق و مشک" چھپے نہیں رہ سکتے۔" (ماہنامہ "انشا": ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ، صفحہ ۲۰۱) پروفیسر محمد عثمان نے "اخفائے راز کی کوشش" کا باقاعدہ عنوان قائم کر کے لکھا ہے "اس دور کی بہت سی نظمیں اقبال نے خود اپنے ہاتھوں تلف کر ڈالیں اور اس خیال سے تلف کیں کہ ان کی نوعیت حد درجہ پرائیویٹ تھی...... ان کی اس احتیاط کا حال معلوم ہو جانا بھی خود ایک بہت بڑی شہادت اس امر کی ہے کہ 'کچھ تو ہے' جس کی پردہ داری ہے، بعض نظموں کا اس درجہ نجی ہونے کا احساس اور ان کا اتلاف آخر کس بات کا غماز ہے؟" ("اقبال" اپریل ۱۹۵۹، صفحہ ۵۳)

اس ضمن میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ "جس طرح اقبال نے داغ اور بعد میں اکبر الٰہ آبادی کے رنگ میں اشعار کہے اسی طرح قیام یورپ کے دوران، جرمن رومانی شاعری کے تتبع میں بعض واقعاتی نوعیت کی نظمیں بھی لکھیں لیکن اقبال فطرتاً رومانی شاعر نہ تھے۔ اس لیے انھوں نے سوائے چند کے باقی نظمیں غیر ضروری سمجھ کر تلف کر دیں جیسے داغ کے رنگ میں لکھی گئی کئی غزلیں انھوں نے تلف کی تھیں۔ اگر اقبال اپنی زندگی کے جذباتی دور یا حد درجہ پرائیویٹ معاملات کی پردہ پوشی کرنا چاہتے تھے تو اس عہد کی لکھی ہوئی تمام نظموں کو تلف کر سکتے تھے۔" (زندہ رُود، صفحہ ۱۸۰)

۶۴۔ دیکھیے، عطیہ کی ڈائری (مشمولہ "اقبال" از عطیہ بیگم) نیز "اقبال دشمنی، ایک مطالعہ"۔ صفحہ ۳۹

۶۵۔ اقبال از عطیہ بیگم، صفحہ ۳۸

۶۶۔ دیکھیے، اقبال یورپ میں، ڈاکٹر سعید اختر درانی، صفحات ۸۵ تا ۱۴۱

۶۷۔ عروجِ اقبال، صفحات ۳۱۹ تا ۳۴۰

۶۸۔ اقبال کی پہلی ترجیح حصولِ علم رہی۔ کچھ تفصیل بعد میں آئے گی۔ حصولِ علم کی لگن سے بھی بڑھ کر اقبال اعلیٰ تر مقاصد سے وابستہ ہو گئے۔

۶۹۔ بقول پروفیسر محمد عثمان نسوانی حسن سے پیغمبر بھی متاثر ہوئے اور اس کا ذکر قرآن میں ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ''اقبال۔'' اپریل ۱۹۵۹ء، صفحہ ۳۴

۷۰۔۷۱۔ (i) وصال، (ii) حسن وعشق - بانگِ درا

۷۲۔ اقبال نے اس دور میں متعدد ایسی نظمیں کہی ہیں جو'' نظریۂ وحدتِ حسن وجود'' کی ترجمان ہیں۔ اس نظریے کی رو سے حسنِ حقیقی اور حسنِ مجازی میں کل اور جز کا فرق ہوتا ہے، حقیقت اور مجاز کا فرق نہیں ہوتا۔ لہٰذا تنزل کا کوئی سوال نہیں ہے۔

۷۳۔ اقبال یورپ میں، صفحہ ۹۵

۷۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ''اقبال'' اپریل ۱۹۵۹ء، صفحات ۵۸ تا ۶۰

۷۵ تا ۷۷۔ اقبال یورپ میں، صفحات (بالترتیب) ۱۱۶، ۱۴۴، ۱۲۶

۷۸۔ سالنامہ، نگار، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۳۶

۷۹۔ اُردو ڈائجسٹ ہما، اگست ۷۷ء، صفحہ ۳۱۵

۸۰۔ ماہنامہ ''انشا'' ۔ ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ نمبر، صفحہ ۲۰۴

۸۱۔ نوائے غم - بانگِ درا

۸۲۔۸۳۔ ''اقبال'' اپریل ۱۹۵۹ء صفحات ۵۶۔۵۷

۸۴ تا ۸۶۔ دیکھیے، (بالترتیب) ایک شام - بانگِ درا، تنہائی - بانگِ درا، انسان - بانگِ درا

۸۷۔ کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ، صفحات ۵۰، ۶۲

۸۸۔ دیکھیے، فیروز آبادی کا مذکورہ مضمون، مشمولہ سالنامہ ''نگار'' ۔ ۶۲ء صفحہ ۴۳

۸۹۔ عاشقِ ہرجائی - بانگِ درا

۹۰۔ میر کی غزل گوئی، ایک جائزہ، راشد آزر، صفحہ ۱۳۹

۹۱۔ دیوانِ غالب، تاج ایڈیشن، صفحہ ۱۰۹

۹۲۔ بطورِ مثال چند اشعار ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے (جگنو - بانگِ درا)

ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلیمیٰ ! تیری کمال اس کا (سلیمیٰ)

حسنِ ازل کہ پردۂ لالہ و گل میں ہے نہاں
کہتے ہیں بے قرار ہے جلوۂ عام کے لیے (کوشش ناتمام - بانگِ درا)

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں، سورج میں، تارے میں (غزل، حصۂ دوم- بانگِ درا)

اس بحث کے ضمن میں مزید دیکھیے، شذراتِ فکرِ اقبال، مقدمہ از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، صفحات ۸ تا ۱۴

۹۳۔ اقبال اپنے مکتوب بنام عطیہ مورخہ ۱۷ جنوری ۱۹۰۹ء میں لکھتے ہیں کہ "بہت سے لوگوں نے میرے بارے میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے..... میں اب ان خیالات و بیانات کا قطعی جواب دینے والا ہوں۔ آپ اسے "مخزن" کے اوراق میں ملاحظہ فرمائیں گی۔ میں نے نہایت عمدگی سے اپنے متعلق دوسروں کے خیالات کا اظہار تو کر دیا ہے لیکن جواب ابھی نظم کرنا باقی ہے۔" (اقبال از عطیہ بیگم)

۹۴۔ "اقبال یورپ میں۔" صفحہ ۱۱۷، کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد اول، صفحہ ۱۴۴

۹۵۔ متعلقہ خطوط اور "ہائیڈل برگ کے پروگرام نیز منسوخی کے ضمن میں سعید اختر درانی کی رائے کے لیے دیکھیے، "اقبال یورپ میں۔" صفحات ۱۴۰-۱۴۱

۹۶۔ یعنی یہ شعر:

حسن کی تاثیر پر غالب نہ آ سکتا تھا علم
اتنی نادانی جہاں کے سارے داناؤں میں تھی

۹۷۔ اقبال از عطیہ بیگم، صفحہ ۱۶

۹۸۔ "بچے کی دعا" کا ایک مصرع ہے "علم کی شمع سے ہو مجھ کو محبت یارب۔" اس سے پہلے اقبال نے کہا تھا: ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے۔

۹۹۔ التجائے مسافر - بانگِ درا

۱۰۰۔ ملاحظہ کیجیے: "علامہ اقبال پر جوش کے اعتراضات کا جائزہ۔" مشمولہ "اقبالیات۔" جنوری مارچ ۲۰۰۰ء

۱۰۱۔ "سات رنگ۔" کراچی، مارچ اپریل ۶۲ء، صفحہ ۱۴

۱۰۲۔ "شاعر۔" بمبئی، اقبال نمبر ۸۸ء، صفحہ ۵۲۴

امیر کے سلسلے میں دو بیانات کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ ایک ڈاکٹر جاوید اقبال کا یہ بیان کہ

''راقم'' کی تحقیق کے مطابق امیر بیگم کا تعلق گو طوائفوں کے ایک گھرانے سے تھا لیکن وہ اور اس خاندان کی دیگر خواتین تائب ہو چکی تھیں۔'' (زندہ رُود، صفحہ ۱۷۵) دوسرا بیان اقبال پر معترض ایک مولوی صاحب کا ہے جس نے اقبال کے بارے میں یہ اعتراف کیا کہ ''بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی۔'' (''زہد اور رندی'' - بانگِ درا) یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ ''ہیرا منڈی'' یا ''چکلے'' میں اقبال کے جانے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ امیر کا قیام کسی چکلے میں نہیں تھا۔ بقول اقبال سنگھ امیر ٹبی بازار یا اس کے مضافات میں رہتی تھی۔ (The Ardent Pilgrim۔ دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۱۶۹)

اقبال سنگھ نے ''کہانیوں'' کی بنیاد پر اور تاراچند رستوگی نے اقبال سنگھ کے حوالے سے نیز محمد عظیم فیروز آبادی نے اقبال دشمنی کی ترنگ میں ''ہیرا منڈی'' اور ''چکلے'' سے اقبال کا تعلق جتایا ہے۔ اس الزام کا کوئی ثبوت نہیں ہے اور اس میں کوئی صداقت نہیں ہے۔

۱۰۳۔۱۰۴۔ دیکھیے (۱) روایاتِ اقبال، صفحات ۱۲۲۔۱۲۳ (۲) ذکرِ اقبال، صفحہ ۶۷ (۳) زندہ رُود، صفحہ ۱۶۶ (۴) اقبال درونِ خانہ، صفحہ ۱۲

۱۰۵۔ اقبال درونِ خانہ، صفحہ ۱۶۴۔ ''اقبال درونِ خانہ'' میں شامل مضمون ''بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی'' بعض امور میں تشنہ ہونے کے باوجود لائق مطالعہ ہے۔

۱۰۶۔ Friends and Foes۔ کے ایل گابا، صفحہ ۱۳۶

۱۰۷ تا ۱۱۰۔ ''انشاء..... کلکتہ، ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ نمبر، صفحہ ۲۰۵

۱۱۱۔ دیکھیے، (۱) زندہ رُود، صفحات ۲۹ تا ۳۹ (۲) مظلوم اقبال، صفحات ۸۱ تا ۹۷

۱۱۲۔ دیکھیے، زندہ رُود، صفحہ ۱۶۶

۱۱۳۔۱۱۴۔ سلیم احمد کے حسبِ ذیل بیانات غور طلب ہیں:

(۱) مجھے اس بات کا شدید صدمہ ہے کہ ہم نے اقبال کو ایک بت بنانے کی کوشش میں فکر و خیال کی کتنی اہم روشنیوں کو ضائع کر دیا ہے۔

(۲) خواہشِ مرگ اقبال پرستوں کو اتنی انہونی معلوم ہوتی ہے کہ وہ اقبال کے ساتھ اس کا تصور بھی کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

(۳) پروفیسر شوکت سبزواری اور پروفیسر غیور احمد رزمی صدیقی میرے اُستادوں میں تھے۔ یہ دونوں اقبال پرست تھے۔

(۴) ''اقبال: ایک شاعر'' میرے لیے اقبال سے محبت کے جواز کا ایک اظہار ہے اور کسی اور کے لیے اس کی کوئی حیثیت ہو یا نہ ہو۔ خود میرے لیے یہ میری ''اقبال پرستی'' کا سب سے قوی ثبوت ہے۔ (اقبال: ایک شاعر، باردوم،

صفحات ۱۴۳، ۱۳۲، ۱۲۳، ۱۲۸) اقبال پرستی اقبال کو بت بنانے کا نتیجہ ہے۔
بت پرستی، زر پرستی اور مادہ پرستی کی دوسری تمام شکلیں شرک ہے۔ سرور کائناتؐ اور رحمت للعلمینؐ کی پرستش بھی جائز نہیں ہے تو اقبال پرستی کا کیا جواز ہے؟

۱۱۵۔۱۱۶۔ اقبال: ایک شاعر، صفحات ۱۱۶، ۱۵۵

۱۱۷۔ سلیم احمد لکھتے ہیں:

''مجھے دلی افسوس اور رنج ہے کہ میرے اس فقرے نے اقبال کے بعض سچے عقیدت مندوں کو تکلیف پہنچائی...... تاہم یہ فقرہ لکھتے ہوئے میں نے ایک بددیانتی کی اور وہ یہ ہے کہ اس فقرے کو اپنے قیاس سے منسوب کر کے اس کی تمام ذمہ داری خود اُٹھائی جس کی وجہ سے ساجد علی جیسے لوگوں کو میرے خلاف ہرزہ سرائی کا موقع مل گیا حالانکہ امر واقعہ یہ تھا کہ اقبال کے ایسے مرض کا ذکر متعدد لوگوں سے مجھ تک پہنچا تھا اور یہاں تک سننے میں آیا تھا کہ اس کا طبی ریکارڈ بھی محفوظ ہے۔ اگر یہ روایت ضعیف ہے اور خدا کرے کہ بالکل غلط ہو لیکن اگر یہ لوگوں کے درمیان موجود ہے تو اسے سینہ بہ سینہ چلنے سے زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ اسے کھل کر بیان کیا جائے تاکہ جو لوگ اس کی تردید کر سکتے ہیں وہ اس کی تردید کریں۔ سینہ بہ سینہ چلنے سے ایسی باتوں کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے!'' (اقبال: ایک شاعر، صفحات ۱۵۶۔۱۵۷)

ثبوت پیش کرنا اس کا کام ہے جو دعویٰ کرے۔ سلیم احمد کو چاہیے تھا کہ مبینہ طبی ریکارڈ کو سامنے لاتے ورنہ الزام تراشی نہ کرتے۔ جن لوگوں نے ان سے اقبال کے جنسی مرض اور طبی ریکارڈ کا ذکر کیا تھا، کم از کم ان سے کہتے کہ وہ یہ ریکارڈ سامنے لائیں۔ اقبال کی بیماریوں پر اقبال کے خطوط سے پوری طرح روشنی پڑتی ہے۔ معالجین کی آرا بھی موجود ہیں۔ (مثلاً دیکھیے، حکیم محمد حسن قرشی کے مضمون ''حکیم مشرق'' کا متعلقہ حصہ، مشمولہ ''اقبال نامہ'' مرتبہ چراغ حسن حسرت، صفحات ۳۸ تا ۴۵) جب جنسی بیماری تھی ہی نہیں اور اس ضمن میں کوئی ریکارڈ، موجود ہی نہیں تو تردید کی بنیاد کیا ہوگی۔

ساجد علی کا تبصرہ ''الاعلام'' لاہور، جنوری ۱۹۸۲ء میں بعنوان ''اقبال ایک شاعر: ایک تنقیدی مطالعہ'' شائع ہوا تھا۔ تبصرہ نگار کے پیش کردہ شواہد اور محکم دلائل کا سامنا نہ کرسکنے کے باعث سلیم احمد نے اس کی تحریر کو ''ہرزہ سرائی'' کہا ہے۔

☆......☆......☆

## چھٹا باب

# پہلی بیوی اور آفتاب سے ناروا سلوک

''علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی'' کے عنوان سے سیّد حامد جلالی کی تصنیف ۱۹۶۷ء میں ''مجلسِ محبانِ اقبال'' کراچی نے شائع کی۔ مذکورہ مجلس کو شیخ اعجاز احمد نے 'نام نہاد' بتایا ہے۔[1] کتاب کے دوسرے ایڈیشن کی ناشر بیگم آفتاب اقبال ہیں۔ اس کتاب کے حقیقی ناشر اور حقیقی مصنف آفتاب اقبال تھے۔ ''معلومات'' آفتاب نے مہیا کیں اور قلم حافظ حامد جلالی کا استعمال ہوا۔ اس میں لکھا ہے کہ اقبال نے پہلی بیوی کو نہ طلاق دی نہ مہر دیا اور آفتاب کو وراثت سے اس لیے محروم کیا کہ وہ معصوم اور شریف بیوی کے بطن سے پیدا ہوئے تھے۔ نیز یہ کہ آفتاب نے باپ کے ادب اور احترام میں کبھی کمی نہیں کی اور نہ کبھی اپنے کسی حق کا مطالبہ کیا۔ مزید یہ کہ علامہ اقبال ظالم اور غاصب تھے اور معیارِ اخلاق سے گر گئے تھے۔[2]

آفتاب اقبال نے جو کچھ حامد جلالی کو بتایا، اس بندۂ خدا نے اسے تحریری شکل میں پیش کر دیا۔[3] راقم نے ''اقبال دشمنی: ایک مطالعہ'' میں اس کتاب کا جائزہ لیا تو سبھی اعتراضات غلط ثابت ہوئے۔ اس معاملے سے متعلق علامہ اقبال کے خطوط اور آندھرا پردیش، حیدر آباد دکن، کے محافظ خانے (archives) کی دستاویزات نیز آفتاب اقبال اور ان کے نانا کی خط کتابت سامنے آ جانے کے بعد آفتاب اقبال کی جملہ الزام تراشیوں کا پول کھل گیا ہے اور انصاف پسند محققین جو اس سلسلے میں کچھ ذہنی تحفظات رکھتے تھے، ان کی رائے بھی بدل گئی ہے۔ مثلاً ''اقبال درونِ خانہ'' کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے حسبِ ذیل سوال اُٹھائے تھے:

''اقبال کی خانگی زندگی کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ اقبال نے اپنی پہلی بیوی

سے کیوں قطعِ تعلق کیا، نہ تو طلاق دی اور نہ گھر میں لا بسایا؟...... پھر یہ کہ علامہ نے آفتاب اور ان کی والدہ کو جائیداد سے محروم کر دیا، اور وصیت نامے میں صرف جاوید اور منیرہ کو اپنی اولاد لکھا۔ آخر اس غیر معمولی اور ناقابلِ فہم اغماض کا سبب کیا تھا؟ مرتب نے آفتاب اور ان کی والدہ کا ذکر کرنے کے باوجود اس پراسرار گتھی کو نہیں سلجھایا۔''[۴]

''شاعر'' بمبئی، اقبال نمبر میں، اس ضمن میں، علامہ اقبال کے خطوط، اپنے والد نیز بڑے بھائی کے نام، کو پڑھنے کے بعد ڈاکٹر ہاشمی لکھتے ہیں:

''اندازہ ہوتا ہے کہ آفتاب اور ان کی والدہ کے رویے سے اقبال بے حد پریشان تھے۔ والد کو وضاحتاً لکھتے ہیں کہ میں نے اپنی عزت و آبرو بچانے کے لیے، ان لوگوں سے قطعِ تعلق کیا ہے ورنہ ان سے کوئی انتقام لینا نہیں چاہتا۔ اقبال آفتاب سے ایسے نالاں ہیں کہ خطوط میں ان کے لیے بار بار ''کم بخت'' اور ''مردود'' کے الفاظ استعمال کرتے ہیں............ والدۂ آفتاب کے حقوق کے سلسلے میں ان کا رویہ مثبت ہے۔''[۵]

''علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی'' نامی کتاب میں علامہ اقبال پر جو بہتان باندھے گئے، ان کا جائزہ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ مباحث وہیں دیکھنے چاہئیں۔ البتہ مذکورہ کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں، راقم کے جائزے کے جواب میں دو مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ پہلا مضمون بیگم آفتاب اقبال کا ہے اور دوسرا نور محمد قادری کا۔ قادری مرحوم کے مضمون کا عنوان ہے ''علامہ اقبال اور ان کے خاندان کی کردار کشی کی مذموم کوشش۔'' یہ مضمون ''سیارہ'' کے سالنامہ ۹۵ء میں بھی شائع ہوا۔ قادری نے مولانا مدنی کے خلاف اقبال کا دفاع کیا تھا لیکن آخری عمر میں مخالفینِ اقبال کے کیمپ میں شامل ہو گئے۔ ان کے مضمون کے جواب میں راقم کا مضمون، اسی عنوان کے تحت، ''سیارہ'' کے سالنامہ ۱۹۹۸ء میں شائع ہوا۔ تفصیل مذکورہ سالناموں میں دیکھنی چاہیے۔ یہاں صرف ایک نکتے کی وضاحت مطلوب ہے۔ سید نور محمد قادری لکھتے ہیں:

"رستوگی صاحب تحریر کرتے ہیں کہ آفتاب اقبال سے میرے کچھ تعلقات تھے۔ آفتاب نے یہ مجھ سے کہا تھا کہ ان کے والد ماجد کو اپنی نئی بیوی پر شک ہو گیا تھا اور اسی شک سے مجبور ہو کر آفتاب کو گھر بدر کیا گیا...... رستوگی نے سارا الزام زوجۂ اقبال پر اور ایوب صابر نے آفتاب اقبال کے سر تھوپ دیا ہے۔ آفتاب لاکھ برا سہی، بدکار اور عیاش سہی لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ ماں (چاہے سوتیلی ہو) اس کی عزت پر حملہ کرنے کا سوچ بھی سکے..... آفتاب کا یہ ایسا جرم ہے کہ اگر اس میں کچھ صداقت بھی ہوتی تو حضرت علامہ جیسا صاحب علم و فضل اور غیرت مند انسان آفتاب کو زندگی بھر منہ لگاتا۔"[6]

حقیقت یہی ہے کہ آفتاب کو گھر سے نکالنے کے بعد علامہ اقبال نے اسے زندگی بھر منہ نہیں لگایا۔ آفتاب کا یہ بیان کہ ۱۹۳۶ء یا ۱۹۳۷ء میں جب جناح صاحب کی علامہ اقبال سے ملاقات ہوئی تو "اتفاق سے میں بھی اس دن وہاں موجود تھا"[7] صریح غلط بیانی ہے۔ نور محمد قادری، افسوس ہے کہ، تارا چند رستوگی اور آفتاب اقبال جیسے مخالفینِ اقبال کی تحریروں پر اعتماد کر بیٹھے۔ دونوں کی کتب، اقبال کے خلاف الزام تراشیوں پر مبنی ہیں۔ قادری اگر علامہ اقبال کے خطوط کا بغور مطالعہ کرتے تو مختلف نتیجے تک پہنچتے۔ اقبال اپنے والد کے نام ۱۲ دسمبر ۱۹۱۸ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں:

"جتنا میرا حصہ موجودہ صورت حال کے پیدا کرنے میں ہے اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ عقل مند آدمی ایک سوراخ سے دو دفعہ ڈنک نہیں کھاتا۔ ہر انسان کو حق ہے کہ وہ اپنی عزت و آبرو بچانے اور اسے محفوظ رکھنے کے لیے مناسب تدبیر اختیار کرے خواہ اس تدبیر کے اختیار کرنے میں کسی اور کو تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

اس کم بخت کو دوسرا موقع اپنی اصلاح کا مل گیا تھا۔ بھائی صاحب نے اس کا قصور معاف کر دیا اور اسی پہلے برتاؤ کا اس سے آغاز بھی کر دیا تھا مگر کم بخت نے پھر وہی شیوہ اختیار کر لیا اور میں نے سنا ہے کہ ہمشیرہ کریم بی بی

کو اس نے بہت دلآ زار باتیں کہیں۔ کیا عجب کہ اس کی موجودہ مصیبت اسی کی بددعا کا نتیجہ ہو۔''[8]

قادری نے راقم کا جو اقتباس اپنے مضمون میں درج کیا ہے اور جسے ''رستوگی سے متاثر ہونا'' قرار دیا ہے، وہ حسبِ ذیل ہے:

''آفتاب نے شیخ عطا محمد سے کوئی گستاخی کی جسے وہ معاف کر کے ان سے پہلے جیسا سلوک شروع کر دیتے ہیں لیکن آفتاب اقبال اپنی حرکتوں سے باز نہیں آتے۔ اپنی پھوپھی کریم بی بی کی بہت دلآ زاری کرتے ہیں۔ اپنی دوسری ماں سردار بیگم سے کوئی ایسی بدتمیزی کرتے ہیں کہ علامہ اقبال کے لیے اپنی عزت و آبرو بچانے کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ آفتاب اقبال اس وقت بیس برس کے تھے۔ سردار بیگم چوبیس برس کی تھیں۔ عزت آبرو کا تعلق سردار بیگم ہی سے ہو سکتا ہے۔ اقبال اسے محفوظ رکھنے کے لیے انتقاماً نہیں بلکہ ضرورتاً آفتاب سے قطع تعلق کر لیتے ہیں۔''[9]

راقم کی یہ عبارت علامہ اقبال کی تحریر کے تتبع میں ہے۔ رستوگی سے متاثر ہونے کا الزام درست نہیں ہے البتہ آفتاب کو بری کر کے قادری نے علامہ اقبال کو سوالیہ نشان بنا دیا ہے اور اس طرح اقبال کے خلاف مہم جوئی کرنے والوں کا ساتھ دیا ہے۔

بیگم رشیدہ آفتاب نے اپنے مضمون میں آفتاب کو حضرت یوسفؑ سے اور زوجۂ اقبال (سردار بیگم) کو زلیخا سے تشبیہ دی ہے۔[10] گویا آفتاب حضرت یوسفؑ کی طرح بے قصور تھا اور سردار بیگم، زلیخا کی طرح، محبت میں گرفتار تھی۔ اس پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں، خصوصاً اس لیے کہ اپنی حمایت کے باوجود، نور محمد قادری نے بھی، آفتاب کے لیے ''عیاش'' اور ''بدکار'' کے الفاظ لکھے ہیں۔ ایسے شخص کو بے قصور ثابت کرنے کے لیے زوجۂ اقبال کی کردار کشی زیادتی پر مبنی ہے۔ اپنے مرحوم شوہر، آفتاب کی طرح، رشیدہ آفتاب نے بھی، اقبال کے خلاف الزامات تراشے ہیں۔ اس کے باوجود اپنے نام کے ساتھ، بلکہ ساری اولاد کے نام کے ساتھ، ''اقبال'' کا نام چپکایا ہوا ہے۔ جس شاخ کو نشیمن بنایا ہوا ہے، اسی کو

کاٹنے میں سرگرمی دکھا رہی ہیں۔ تاہم یہ طویل مہم اب ناکامی سے دوچار ہے۔ جو کتابیں اقبال کی پہلی بیوی اور فرزندِ اکبر کو معصوم اور بے قصور ثابت کرنے کے لیے منظرِ عام پر لائی جا رہی ہیں، حقائق ان میں بھی جھلک رہے ہیں۔ ''اقبال اور گجرات'' ڈاکٹر منیر احمد سلیچ کی تصنیف ہے جس میں انھوں نے اقبال کی پہلی شادی کے افسوس ناک انجام پر تفصیل سے اظہارِ خیال کیا ہے اور ایسی وجوہات بھی درج کی ہیں جن کا اس افسوسناک انجام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔" ڈاکٹر منیر احمد کی نظر سے ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' نہیں گزری تھی تاہم کتاب کے پیش لفظ میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے حسبِ ذیل وضاحت کی ہے:

> ''راقم کو ڈاکٹر محمد منیر احمد کی بعض آرا سے پوری طرح اتفاق نہیں ہے۔ مثلاً کریم بی بی کی مطلق مظلومیت کا تاثر درست نہیں ہے۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ اقبال ہر حال میں ان سے چھٹکارا پانا چاہتے تھے، وغیرہ۔ اقبال اور ان کی پہلی بیوی کے درمیان کشیدگی اور اختلافات کی وجوہ کیا تھیں؟ اس کی تفصیل اور واضح شہادتیں تو میسر نہیں ہیں مگر قرائن بتاتے ہیں کہ اختلافِ طبائع بنیادی سبب تھا۔ دونوں خاندانوں میں معاشی تفاوت کی وجہ سے کریم بی بی میں ایک گونہ احساس برتری بھی فطری امر تھا اور بعید نہیں کہ وقتاً فوقتاً وہ اس کا اظہار بھی کرتی رہتی ہوں۔ ان کی بیٹی (معراج بیگم) کی شہادت موجود ہے کہ اباجان کے ذکر پر والدہ صاحبہ کی زبان قابو میں نہیں رہتی اور ان کو ہر وقت بدزبانی سے یاد کرتی ہے۔''

''علامہ اقبال کے فرزندِ اکبر آفتاب اقبال'' بیگم رشیدہ آفتاب کی تصنیف ہے۔ اس میں ڈاکٹر صابر کلوروی کا ایک خط شامل ہے۔ ڈاکٹر کلوروی نے لکھا ہے کہ ''مولانا حامد جلالی کی کتاب'' ''اقبال کی پہلی بیوی'' کوئی تحقیقی کتاب نہیں ہے لہٰذا ان کے تمام بیانات کو تسلیم کرنا مشکل ہے۔ انھوں نے شائستہ زبان استعمال نہیں کی ہے۔ جہاں تک اقبال کی ازدواجی زندگی کا تعلق ہے اقبال کے تعلقات پہلی بیوی سے اچھے نہ تھے اور فطری طور پر آفتاب اقبال ماں کی طرف تھا جس سے اقبال کو دکھ تھا۔ زمانۂ طالب علمی میں اس کی

عادتیں، خاص طور پر اقبال کا نام استعمال کر کے ان کے دوستوں سے مدد کا طالب ہونا اقبال کو پسند نہ تھا۔" [۱۲] اقبال کے دکھ یا ناراضی کی وجوہ میں آفتاب کا گستاخانہ اور غیر اخلاقی رویہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔

بعض صاحبان نے اقبال کی ازدواجی زندگی کو اکبر الہ آبادی کی ازدواجی زندگی سے مشابہت دی ہے۔ [۱۳] جبکہ دونوں کے معاملے میں بہت فرق ہے۔ [۱۴] بعض حضرات کم یا زیادہ دونوں جانب کو قصوروار ٹھہراتے ہیں۔ ان کی نظر اس معاملے پر یا تو گہری نہیں ہے اور یا آفتاب کے گھرانے سے قربتوں کے باعث مصلحت کا شکار ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا رویہ انصاف پر مبنی تھا جبکہ کریم بی بی مخصوص "افتادِ طبع" کے باعث خاوند کی اطاعت کے شعور سے عاری تھیں۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مظلوم اقبال، صفحہ ۲۱۳

۲۔ علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی یعنی والدہ آفتاب اقبال، دوسرا ایڈیشن، صفحات ۲۷ تا ۲۸

۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۱۔ بیگم آفتاب لکھتی ہیں "صورتِ حال یہ ہے کہ مولانا جلالی نے آفتاب اقبال سے انٹرویو کے ذریعے بہت سی معلومات حاصل کیں۔ ان معلومات کو انھوں نے اپنے مخصوص انداز میں سپردِ قلم کیا اور یوں کتاب مرتب ہوگئی۔"

۴۔ اقبالیاتی جائزے، صفحہ ۱۱۷

۵۔ اقبالیات کے تین سال، صفحہ ۴۸

۶۔ دیکھیے، سیارہ۔ سالنامہ ۹۵، صفحہ ۶۲۔ علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی، دوسرا ایڈیشن، صفحات ۳۵۔۳۶

۷۔ جناح اقبال ملاقات کی جو روداد آفتاب نے بیان کی ہے اس کے حسبِ ذیل نکات لائقِ توجہ ہیں:

- علی بخش نے جب ڈاکٹر صاحب کو بتایا کہ آپ کو جناح صاحب ملنے آئے ہیں تو یہ اطلاع پا کر وہ خاموش رہے اور کوئی جواب نہ دیا۔
- جناح صاحب کو انتظار کرتے ہوئے جب بیس منٹ گزر گئے تو علی بخش نے ان کے

انتظار سے ڈاکٹر صاحب کو مطلع کیا۔

جناح صاحب مس فاطمہ جناح کے ساتھ کمرے میں داخل ہوئے۔ تقریباً پندرہ منٹوں کے لیے بالکل خاموشی طاری رہی۔

کیا یہ باتیں محمد علی جناح کی شخصیت سے مطابقت رکھتی ہیں؟ آفتاب کے بیان کے برعکس ڈورس احمد لکھتی ہیں کہ "ڈاکٹر صاحب جناح کی تشریف آوری کا کئی دنوں سے انتظار کر رہے تھے اور گھر میں اس واقعے کا بہت چرچا تھا۔" ...... (Iqbal as I knew him۔ صفحہ ۱۱)

جناح اقبال ملاقات ۶ مئی ۱۹۳۶ء کو ہوئی۔ علامہ اقبال اپنے مکتوب بنام اکبر حیدری، مؤرخہ ۲ رفروری ۱۹۳۷ء میں لکھتے ہیں:

"اس خط کا لکھنے والا (آفتاب) میرے لیے قطعاً اجنبی ہے اور بہت برسوں سے ہے...... وہ آپ کو یہ تاثر دینا چاہتا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان کسی قسم کی مفاہمت ہو رہی ہے۔ ایسی مفاہمت ناممکن ہے۔" (کلیات مکاتیب اقبال، جلد ۴، صفحہ ۳۳۱)

کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، صفحات ۹۲۔ ۹۳۔

اقبال دشمنی ایک مطالعہ، صفحہ ۱۳۱

راقم نے ۱۹۱۸ء میں سردار بیگم کی عمر ۲۴ برس لکھی تھی۔ یہ درست نہیں۔ اگر شادی کے وقت (۱۹۱۳ء میں) وہ انیس برس کی ہوتیں تو ۱۹۱۸ء میں چوبیس برس ان کی عمر ہوتی۔ ان کی عمر بوقتِ نکاح (۱۹۱۰ء میں) جاوید اقبال کے اندازے کے مطابق انیس بیس برس تھی۔ (زندہ رُود، صفحہ ۱۶۶) چنانچہ ۱۹۱۸ء میں وہ کم از کم ستائیس برس کی تھیں۔

رستوگی نے بحوالہ آفتاب لکھا کہ "والد ماجد کو اپنی نئی بیوی پر شک پیدا ہو گیا تھا۔" یہ ایک فقرہ اقبال اور ان کے خاندان (سردار بیگم) کی کردار کشی کا کافی ثبوت ہے۔ اس سے اقبال کی یہ تصویر بنتی ہے کہ شک تو ہوا بیوی پر اور نکال باہر کیا بیٹے کو۔ راقم نے "بدتمیزی" کا لفظ استعمال کیا جو دسیوں قسم کی ہو سکتی ہے۔ نور محمد قادری نے (اور رشیدہ آفتاب نے بھی) اسے "حملہ" لکھا ہے۔ ایک لفظ جو غیر متعین مفہوم کا حامل (suggestive) تھا اسے متعین مفہوم کا حامل (definite) بنا دیا۔ اور اس طرح راقم کو بدنام کرنے کی کوشش کی۔ علامہ اقبال اپنے والد گرامی کو لکھتے ہیں کہ "ہر انسان کو حق ہے کہ وہ اپنی عزت و آبرو بچانے اور اسے محفوظ رکھنے کے لیے مناسب تدابیر اختیار کرے۔" آفتاب کو گھر سے نکالنے کی یہ وجہ بیان کی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ آفتاب نے سردار بیگم کے ساتھ "کوئی بدتمیزی" ضرور کی ورنہ اقبال انتہائی قدم نہ اُٹھاتے۔

۱۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: علامہ اقبال اوران کی پہلی بیوی، دوسرا ترمیم شدہ ایڈیشن، صفحہ ۴۸

۱۱۔ اقبال اور گجرات، صفحہ ۱۶

۱۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: علامہ اقبال اوران کے فرزند اکبر آفتاب اقبال، صفحات ۱۷۔۱۸
ڈاکٹر صابر کلوروی کی یہ رائے کہ "فطری طور پر آفتاب اقبال ماں کی طرف تھا" درست تو ہے لیکن جامع نہیں ہے۔ آفتاب کو جب علامہ اقبال نے گھر سے نکال دیا تو ماں کی طرف داری آفتاب کی ضرورت بھی تھی۔ ماں کی طرف داری اور باپ کی مخالفت اب آفتاب کا ذاتی مسئلہ بھی تھا۔ ایسا کر کے آفتاب نے ماں اور نانا سے خوب فائدہ اٹھایا اوران سے جو کچھ وصول ہو سکا، اسے تعلیم سے زیادہ فضول خرچی اور عیش پر خرچ کیا۔ نانا روپے ارسال کر کر کے تنگ آ گئے اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ آفتاب کو، بطور قرض بھی رقم بھیجنے میں انھیں تامل تھا..... اپنے نانا کے نام آفتاب کے ۱۹۳۲ء کے ایک خط سے اس صورت حال پر روشنی پڑتی ہے۔ اس خط میں آفتاب بار بار والدہ کی طرف داری کا ذکر کرتے ہیں اور اس آڑ میں نانا کو بلیک میل کرنا چاہتے ہیں۔

۱۳۔ اکبر علی عرشی زادہ لکھتے ہیں کہ "اقبال کی طرح اکبرالہ آبادی بھی مصلح قوم تھے۔ ان کے سوانح اٹھا کر دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ علامہ اقبال اور اکبرالہ آبادی کی ازدواجی زندگی میں بڑی یکسانی ہے۔"...... (شاعر، اقبال نمبر، صفحہ ۵۲۲)

۱۴۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا لکھتے ہیں کہ خدیجہ خاتون سے اکبرالہ آبادی کی شادی لڑکپن میں ہوئی تھی۔ چونکہ بعد میں ان کا معاشرتی رتبہ بہت بلند ہو گیا تھا اس لیے، جیسا کہ دنیا کا دستور ہے، وہ اس بیوی سے نباہ نہ کر سکے۔ (اکبراللہ آبادی: تحقیقی وتنقیدی مطالعہ، صفحہ ۳۳)
خواجہ محمد زکریا نے اکبر کے بھانجے سید زاہد حسین کے فرزند سید بشیر حسین کا بیان نقل کیا ہے جس میں وہ بتاتے ہیں کہ "اکبر نے اپنی پہلی بیوی اور اس کی اولاد کے ساتھ جس ظلم اور ناانصافی کو روا رکھا اس کے متعلق جو کچھ کہا جائے وہ کم ہے...... خدیجہ بی بی کو تازیست عشرت منزل میں قدم رکھنے کی اجازت نہیں ملی۔" (کتاب مذکور، صفحہ ۳۷)
خدیجہ خاتون سے اکبرالہ آبادی کا نباہ اس لیے نہ ہو سکا کہ ان کا معاشرتی رتبہ بلند ہو گیا تھا۔ اقبال نے لاہور میں جب ملازمت شروع کی اور کرائے پر مکان لیا تو کریم بی بی کو ان کے ساتھ رہنا چاہیے تھا۔ ایسا نہیں ہوا۔ نذیر نیازی کے خیال میں کشیدگی اسی زمانے سے شروع ہو گئی تھی۔ اکبر پہلی بیوی کو عشرت منزل میں قدم رکھنے کی اجازت نہیں دیتے جبکہ اقبال، دوسری بیویوں کے اصرار پر، پہلی بیوی کو لاہور بلاتے ہیں لیکن وہ دوسری بیویوں کے ساتھ رہنا پسند نہیں کرتیں اور خاوند سے پوچھے بغیر مالیر کوٹلہ چلی جاتی ہیں۔

## ساتواں باب

# سر کا خطاب

یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو، علامہ اقبال کو ''نائٹ ہڈ'' (knighthood) یعنی ''سر'' کا خطاب ملا۔ اس خطاب یافتگی پر مختلف اطراف سے اعتراضات ہوئے۔ عبدالمجید سالک کی حسب ذیل نظم ۴ جنوری ۱۹۲۳ء کو ''زمیندار'' میں شائع ہوئی۔

لو مدرسۂ علم ہوا قصرِ حکومت — افسوس کہ علامہ سے سر ہو گئے اقبال
پہلے تو مسلمانوں کے سر ہوتے تھے اکثر — تنگ آ کے اب انگریز کے سر ہو گئے اقبال
کہتا تھا یہ کل ٹھنڈی سڑک پر کوئی گستاخ — سرکار کی دہلیز پہ سر ہو گئے اقبال
سر ہو گیا ترکوں کی شجاعت سے سمرنا — سرکار کی تدبیر سے سر ہو گئے اقبال
سودائے غمِ عشق سے سالک تو ہوا قید — اور خوبیٔ قسمت ہے کہ سر ہو گئے اقبال[1]

مولانا سالک نے اپنے کالم میں بھی اس خطاب کو ہدفِ تنقید بنایا۔ ۸ر جنوری ۱۹۲۳ء کے ''افکار و حوادث'' میں سالک نے لکھا کہ میاں محمد شفیع کو خطاب ملا تو کسی نے پروا نہ کی۔ قوم انھیں اپنا نہیں سمجھتی۔ اقبال قوم کی آنکھ کا تارا ہے۔ ہم سے چھن جائے تو مقامِ ماتم ہے۔[2] مولانا ظفر علی خان نے بھی ایک نظم لکھی جس کا مطلع ہے:

سرفروشوں کے ہیں ہم سر، آپ ہیں سرکار کے
آپ کا منصب ہے سرکاری، ہمارا خانگی[3]

محمد علی جوہر بھی خطاب یافتگی پر معترض تھے۔ غلام بھیک نیرنگ لکھتے ہیں کہ ''میں اس اللہ کے قلندر کو خوب سمجھتا تھا مگر یہ بھی معلوم تھا کہ شیطان اپنے داؤ پیچ سب پر چلاتا ہے۔ اس لیے ضروری سمجھا کہ مبارک باد کے ساتھ ان کو یہ بھی یاد دلا دوں کہ اسلامی دنیا ان سے کیا کیا توقعات رکھتی ہے۔''[4] ماہنامہ 'زمانہ' کانپور کے مدیر، منشی دیا نرائن نگم، نے بھی

اپنے خدشے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا کہ علامہ اقبال اگرچہ اپنی عالمگیر شہرت کے باعث محتاجِ تعارف نہیں اور آپ کے علمی و ادبی کارنامے ہندوستان کے علاوہ یورپ اور امریکہ میں عزت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں تاہم سر کا خطاب ملنے کے بعد اقبال کا علمی و ادبی شغف کیا رنگ اختیار کرتا ہے، یہ دیکھنا ہوگا۔[۵]

'بندے ماترم' ہندوؤں کا اخبار تھا۔ اس نے اپنے اداریے میں دعویٰ کیا کہ اگرچہ ظاہر یہ کیا جاتا ہے کہ سر محمد اقبال کو اُردو اور فارسی کا بلند پایہ شاعر ہونے کی حیثیت سے خطاب دیا گیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ خطاب اقبال کی گزشتہ اور آئندہ سیاسی خدمات کے صلے میں ملا ہے۔ مذکورہ اخبار نے اپنے دعوے کے لیے دلیل یہ پیش کی کہ اقبال کو پنجاب کے مسلمان طالب علموں اور وکیلوں کے سوا کوئی بھی مستند اور مسلم الثبوت شاعر نہیں مانتا۔ 'اسرارِ خودی' کا انگریزی میں ترجمہ ہو جانا بھی اعزاز 'سر' کا باعث نہیں ہو سکتا۔ حالی اور آزاد کے ترجمے انگریزی، فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں ہو چکے ہیں مگر وہ غریب بے 'سر' ہی دنیا سے گئے۔[۶]

ہندوؤں، ہندی قوم پرست مسلمانوں، مرزائیوں اور اقبال مخالف دوسرے لوگوں کی طرف سے اقبال پر اس اعتراض کو اب تک دُہرایا جا رہا ہے۔ عتیق صدیقی نے ''اقبال جادوگر، ہندی نژاد'' میں ''اے زافسونِ فرنگی بے خبر'' کا عنوان قائم کر کے، فن کاری، دکھاتے ہوئے اس خطاب پر تبصرہ کیا ہے۔ پہلے اقبال کے حسب ذیل متروک اشعار، بطور طنز، نقل کیے ہیں:

اتنی خدمت کی ہے خلق اللہ کی  دیکھیے ہوتے ہیں کب ''سر'' مالوی
مسلمِ ناداں کو کیا معلوم ہے  کس خدا کے ہیں پیمبر مالوی

اس کے بعد لکھا ہے ''یہ اشعار اقبال نے کب اور کیوں کہے تھے؟ اس کا ہمیں علم نہیں ہے لیکن ۱۹۲۳ء میں خود اقبال ''سر'' ہو گئے۔ خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکوں کے باب میں ان کے سکوتِ پیہم نے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں ان کی طرف سے شکوک پیدا کر دیے تھے۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکیں مدہم بھی نہ

پڑنے پائی تھیں کہ یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو سرکاری اعزازات کی جو فہرست اخباروں میں چھپی اس میں اقبال کا نام بھی تھا۔"[۷] اسی طرح شیخ عبدالماجد نے اپنی کتاب "اقبال اور احمدیت" میں ایک باب کا عنوان رکھا ہے: "علامہ اقبال اور انگریز حکمران: اطاعت و وفاداری کی کہانی۔" اس باب کے ایک ذیلی عنوان "انگریزی حکومت سے سر کا خطاب قبول کرنا" کے تحت، "تحریکِ ترکِ موالات" اور "تحریکِ خلافت" کا ذکر کیا ہے اور خلافتیوں نیز ہندوؤں کے اس ضمن میں اعتراضات کو دُہرایا ہے۔ اپنی "گزارش" بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اگر اقبال سیاسی بیداری کے اس دور میں انگریزی حکومت کے بدخواہ، غیر وفادار، غیر اطاعت گزار یا مخالف ہو چکے تھے تو آپ نے انگریزوں سے سر کا خطاب کیوں قبول کیا؟ پھر مرتے دم تک اسے سینے سے کیوں لگائے رکھا؟" "سر" کے خطاب پر شدید ترین اعتراض جوش ملیح آبادی نے کیا ہے۔.... روزنامہ جنگ کے ایک اخباری کالم میں رقم طراز ہیں:

> "اور اس خون کھولا دینے والے موقعے پر جبکہ ہندوستان کے راہنماؤں کے سروں پر ڈنڈے برس رہے تھے اور ان کو جیل کی کوٹھڑیوں میں ٹھونسا جا رہا تھا، اس وقت ہم (شعرائے اُردو) اپنی غداری کے صلے میں انگریز سرکار سے "خان بہادر" اور "سر" کا خطاب وصول پا رہے تھے۔"[۸]

## ۲

ہندو مسلم اتحاد کا دورانیہ دو چار برس سے زیادہ نہیں۔ تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات شیر و شکر ہو کر انگریز دشمنی کی علامت بن گئی تھیں اور اس دوران انگریز دشمنی ہی حق کا معیار تھا۔ عبدالمجید سالک کے اپنے الفاظ میں "گاندھی جی پورے ملک کے واحد لیڈر تسلیم کیے گئے۔ علامہ اقبال ان تمام ہنگاموں سے الگ تھلگ 'پیام مشرق' کی ترتیب میں مصروف تھے۔.... انھیں ایک تو قومیتِ متحدۂ ہند، کے نصب العین اور وطنیت کے سیاسی تصور سے کوئی اُمیدِ خیر نہ تھی، دوسرے وہ اس بات کے قائل بھی نہ تھے کہ ہندوستان میں کوئی ایسی قوم موجود ہے یا بن سکتی ہے جس کو ہندوستانی قوم کہا جا سکے۔ چنانچہ صرف ایک ہی سال بعد اس تحریک کے خاتمے پر شدھی اور سنگھٹن اور تبلیغ و تنظیم کے ہنگاموں نے

علامہ کے اس خیال پر مہر تصدیق ثبت کر دی کہ محض انگریز دشمنی کی بنا پر کسی قومیت کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔"[۹]

چودھری محمد علی لکھتے ہیں کہ ۱۹۲۴ء میں متعدد دوسرے قائدین کے ساتھ گاندھی جیل سے رہا کیے گئے تو اب دنیا کچھ اور تھی اور ہندو مسلم اتحاد قصہ ماضی بن چکا تھا۔[۱۰] سالک ۱۹۲۲ء میں رہا ہوئے تھے اور اقبال کو "سر" کا خطاب ملا تو ہندو مسلم دوستی اور انگریز دشمنی کے جذبات سے مغلوب تھے۔ ان کے نزدیک حقائق وہی تھے جو گزشتہ دو تین برسوں کے آئینہ دار تھے۔ اقبال کے خیال میں یہ ہنگامہ عارضی اور وقتی تھا۔ وہ نہ سرکار کے آدمی تھے اور نہ انگریز دشمنی کو حق کا معیار سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مستقبل میں انگریز ہندو اتحاد کا غالب امکان تھا۔ "اور ہندو تسلط سے بچنے کے لیے مسلمانوں کو انگریزوں کی حمایت کی ضرورت تھی۔ خود مہاتما گاندھی ایک حد سے آگے نہ گئے۔ ۵ رفروری ۱۹۲۲ء کو چورا چوری کے واقعے میں صرف بائیس پولیس والے ہلاک ہوئے تھے جس کی بنا پر گاندھی نے ترک موالات کی تحریک بند کر دی تھی۔ اقبال مستقبل کو دور تک دیکھ سکتے تھے۔ وہ اس وقت بھی مسلمانوں کے لیے "کوئی اور راہ" دیکھ رہے تھے۔ ان کے نزدیک متحدہ قومیت کا مطلب متحدہ ہندوستان تھا جبکہ ابوالاعلیٰ مودودی کے الفاظ میں "وہ آزاد ہندوستان میں 'دارالاسلام' کو اپنا مقصود حقیقی بنائے ہوئے تھے۔ اس لیے وہ کسی ایسی تحریک کا ساتھ دینے پر آمادہ نہ تھے جو ایک دارالکفر کو دوسرے دارالکفر میں تبدیل کرنے والی ہو۔"[۱۲] عتیق صدیقی لکھتے ہیں کہ "مولانا مودودی کے طرز استدلال کے بارے میں جتنا کم کہا جائے اتنا ہی بہتر ہے۔ انھوں نے اقبال کے منہ میں اپنی زبان رکھنے کی کوشش کی ہے۔ "دارالکفر" اور "دارالاسلام" کی جو بے محل اصطلاحیں ہندوستان کے لیے استعمال کی ہیں، اقبال انھیں یقیناً پسند نہ کرتے۔"[۱۳]

سید مودودی کا انداز صاف اور سیدھا ہے اور جو کچھ لکھا ہے حقیقت وہی ہے۔ جو اصطلاحیں استعمال کی ہیں، وہی اصطلاحیں اقبال نے استعمال کی ہیں۔ ہندو مسلم مسئلے کے سلسلے میں اقبال کی حسب ذیل رائے کلیدی حیثیت رکھتی ہے:

"مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے

اقتدار کا خاتمہ ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقت ور بن جائے۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں انہی اصولوں پر ہوں، جن پر انگریزی حکومت قائم ہے۔ ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد؟

ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کلیتاً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالاسلام بن جائے لیکن اگر آزادیِ ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے، ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادیِ وطن پر ہزار مرتبہ لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاٹھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہے۔"[۱۴]

جوش ملیح آبادی کا یہ لکھنا کہ جب ہندوستان کے راہنماؤں کے سروں پر ڈنڈے برس رہے تھے اور ان کو جیل کی کوٹھڑیوں میں ٹھونسا جا رہا تھا اس وقت ہم، شعرائے اُردو، اپنی غدّاری کے صلے میں انگریز سرکار سے "سر" کا خطاب وصول پا رہے تھے، خطاب کے معاملے پر تبصرہ ہندی متحدہ قومیت کے نقطۂ نظر سے ہے۔ ہندوستان کے مذکورہ راہنما اقبال کے نقطۂ نظر سے غلط کر رہے تھے۔ خود جوش ملیح آبادی نے تحریکِ پاکستان کی مخالفت کی اور پھر اقبال کے پاکستان میں آ کر انھیں غدار کہا۔ یہ بات اگر کوئی ہندو ہندوستانی نقطۂ نظر سے کہتا تو اس کا جواز بن سکتا تھا۔ وہ بھی صرف اسی صورت میں جبکہ اقبال ہندو مسلم متحدہ قومیت کے اصول سے متفق ہوتے اور انگریز دشمنی کے معیارِ حق ہونے کی توثیق کرتے۔ جوش ہندوستانی نقطۂ نظر سے بھی غدار ٹھہرے کہ اسے چھوڑ کر پاکستان آ گئے اور پاکستانی نقطۂ نظر سے بھی غدار تھے کہ تحریکِ پاکستان کی مخالفت کی تھی۔ "ہم شعرائے اُردو" کہہ کر جوش نے اپنی سطح اقبال کے برابر کی ہے اور اقبال پر غداری کا الزام عائد کر کے خود کو بزعم

خود، ممتاز اور اقبال کو منہدم کر دیا ہے۔ جبکہ اقبال کے نزدیک وہ تحریک ہی غلط تھی جو متحدہ ہندی قومیت کو پروان چڑھا رہی تھی۔ اس کا ساتھ دینا الگ مسلم ریاست کی راہ روکنا تھا، اور اقبال کے نزدیک ایک دارالکفر کی جگہ دوسرے دارالکفر کے قیام کی خاطر لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاٹھیاں کھانا اور جیل جانا حرام تھا۔ قصہ مختصر اقبال کے نزدیک جو تحریک غلط تھی اور جس کے نقصان دہ اثرات سے مسلمان ابھی تک باہر نہیں آ سکے۔[۱۵] اسے حق کا معیار بنانا غلط اور معیارِ حق سمجھ کر خطاب کے معاملے پر رائے ظاہر کرنا مغالطہ ہے۔ یہ مغالطہ دینے کی کوشش ہندو اور ہندی قوم پرست مسلمان مسلسل کر رہے ہیں۔

۳

''اتحادِ مشرق'' جلال آباد نے خطاب کے معاملے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ حکومت ہند نے نہ صرف علامہ اقبال کی عزت افزائی کی ہے بلکہ اپنے ہی خطاب کی وقعت کو بھی قائم کیا ہے۔ ''بندے ماترم'' نے اس سے اختلاف کیا اور اپنے خاص ہندوستانی نقطۂ نظر سے اقبال کو ہدفِ تنقید بنایا۔ خطاب کی اصل وجہ ''اسرارِ خودی'' کا انگریزی ترجمہ اور اس پر یورپ اور امریکہ میں چھپنے والے ریویو تھے۔[۱۶] اسے ایک وقتی تحریک کے معیاروں سے دیکھا گیا۔ ''بندے ماترم'' کا یہ لکھنا کہ حالی اور آزاد کے بھی ترجمے ہوئے لیکن وہ غریب بے سرہی دنیا سے گئے، ایک اور مغالطہ ہے۔ حالی اور آزاد کو بھی خطاب ملا تھا اگرچہ یہ ''سر'' کا نہیں بلکہ ''شمس العلما'' کا خطاب تھا۔[۱۷]

یہ خدشہ کہ خطاب سے اقبال کی حق گوئی متاثر ہو گی، درست نہیں تھا۔[۱۸] اقبال کی حق گوئی میں اور کلامِ اقبال کی تاثیر میں اضافہ ہوتا گیا۔ خطاب ملنے کی روداد علامہ اقبال نے مرزا جلال الدین اور فقیر وحید الدین کو خود سنائی تھی۔ سالک نے بھی جو نظم اور کالم لکھ کر نادم تھے، خطاب یابی کا حال لکھا ہے۔ عبدالسلام خورشید نے ان مآخذ سے حاصل شدہ معلومات قلمبند کی ہیں۔[۱۹] اس روداد سے جو نتیجہ مرتب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے خطاب کے لیے خود خواہش نہیں کی تھی۔ دوسرے لوگوں کی طرح کوئی دوڑ دھوپ بھی نہیں کی تھی، بلکہ خطاب کی پیش کش کو ردّ و قدح کے بعد قبول کیا۔ ان کے نزدیک ایسے اعزازات

کی کوئی وقعت نہیں تھی۔ اقبال مغرب کے بہت بڑے ناقد تھے۔ اس تنقید میں اضافہ ہوا، تاہم وہ انگریز قوم کی بعض خوبیوں کے معترف بھی تھے۔ تب انگریز قوم دنیا کی پہلی قوت تھی اور بلاشرط اقبال کو "سر" کا خطاب دینا چاہتی تھی۔" [۲۰] وقتی سیاست سے قطع نظر ہندو مسلم نزاع میں مسلمانوں کو انگریز کی حمایت درکار تھی۔ انگریز دشمنی مسلمانوں کو ہندوؤں کے رحم و کرم پر ڈال دیتی۔ متحدہ ہندی قوم پرستی اور انگریز دشمنی کا لازم ملزوم ہونا وقتی سیاست تھی اور اقبال کی اسلامی بصیرت کے منافی تھی۔ اس وقتی سیاست سے قطع نظر اقبال کا خطاب قبول کرنے کا فیصلہ دانش مندی پر مبنی تھا۔ اس سے اقبال کے متوازن اور آفاقی ذہن کی توثیق ہوتی ہے۔

# حوالے، حواشی، تعلیقات

۱تا۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، محمد حنیف شاہد کا مضمون ''سر ہو گئے اقبال'' مشمولہ ''صحیفہ'' اقبال نمبر، حصہ دوم۔ نومبر دسمبر ۱۹۷۷ء، جنوری فروری ۱۹۷۸ء، صفحات ۱۳۸ تا ۱۳۱

۴۔ سرگزشتِ اقبال، عبدالسلام خورشید، صفحہ ۱۶۰

۵۔۶۔ دیکھیے، اوراقِ گم گشتہ، مرتبہ رحیم بخش شاہین، صفحہ ۴۳۰، نیز دیکھیے، محمد حنیف شاہد کا مذکورہ مضمون

۷۔ اقبال جادو گر ہندی نژاد، صفحہ ۹۳

۸۔ بحوالہ میزانِ اقبال، پروفیسر محمد منور، صفحات ۱۲۱۔۱۲۳

۹۔ ذکرِ اقبال، صفحات ۱۰۷تا۱۰۹

۱۰۔ The Emergence of Pakistan۔ چودھری محمد علی، صفحہ ۲۰

۱۱۔ اقبال ۲۵ جولائی ۱۹۲۳ء کے ایک مکتوب بنام چودھری محمد حسین میں لکھتے ہیں کہ ''انگریز ہندوستان میں غیر اسلامی اقوامِ ایشیا مثلاً ہندو اور بدھ کے ساتھ رشتۂ اتحاد مستحکم کریں گے جس کا نتیجہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اچھا نہ ہوگا اور مجھے تو اس کے آثار اب بھی نظر آتے ہیں۔ بدھوں کے ساتھ ان کا اتحاد مشتبہ ہے مگر ہندوؤں کے ساتھ یقینی ہے۔'' (اقبالؒ اور مشرق، صفحہ ۶۷) افغانستان کے خلاف امریکہ کی جنگ (۲۰۰۱ء) سے پہلے امریکہ کا ہندوستان کے ساتھ رشتۂ اتحاد مستحکم ہو چکا تھا۔

۱۲۔ ''حیاتِ اقبال کا سبق''...... مشمولہ ''جوہر: اقبال نمبر''...... صفحہ ۲۴

۱۳۔ اقبال جادو گر ہندی نژاد، صفحہ ۹۹

۱۴۔ ''جغرافیائی حدود اور مسلمان''...... مشمولہ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۷۹

۱۵۔ خلافت اور ترک موالات کی تحریک نے ہندی قوم پرستی کا ذہن دیا جس سے کانگرسی قیادت نے فائدہ اٹھایا۔ جو وقتی بیداری مسلمانوں میں پیدا ہوئی، ہندو مسلم فسادات سے مایوسی میں بدل گئی اور وہ فکری انتشار کا شکار ہو گئے۔ ۱۹۳۰ء میں اقبال نے منزل کا تعین کیا جس سے برصغیر کے مسلمانوں کو فکری انتشار سے نجات ملی اور وہ قیامِ پاکستان کے لیے بیدار و متحرک ہو گئے، تاہم ہندی قوم پرست مسلمان وطنی قومیت کے نعروں سے دست بردار نہ ہوئے۔

ہندی وطنی قومیت کا نعرہ لگانا اب کارآمد نہ تھا، اس کی جگہ پختونستان، سندھودیش اور بنگلہ دیش کے نعرے بلند ہوئے۔ بھارتی جارحیت کے نتیجے میں بنگلہ دیش قائم بھی ہو گیا۔ ادھر بھارت میں بھی متحدہ ہندی قومیت کا نعرہ مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ثابت ہوا۔ وہ اپنی تنظیم و یکجہتی کا اہتمام مسلمان ہونے کی بنا پر نہ کر پائے اور نام نہاد متحدہ قومیت ان کے کسی کام نہ آ سکی۔

۱۶۔ مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام اپنے مکتوب مورخہ ۲۴ رجنوری ۱۹۲۳ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''سرکار نے میرے خطاب کے متعلق جو کچھ سنا ہے صحیح ہے۔ یہ ''اسرارِ خودی'' کا انگریزی ترجمہ ہونے اور اس پر یورپ اور امریکہ میں متعدد ریویو چھپنے کا نتیجہ ہے۔'' (اقبال بنام شاد، مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، صفحات ۲۷۳۔۲۷۴)

۱۷۔ اقبال کے لیے بھی ایک تجویز ''شمس العلما'' کے خطاب ہی کی تھی لیکن اقبال نے اس سے اتفاق نہ کیا تھا۔ سر ذوالفقار علی خان نے بھی اس کی مخالفت کی تھی۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، محمد احمد خان، صفحہ ۶۲۲، نیز ذکر اقبال، صفحہ ۱۱۸)

۱۸۔ سید غلام بھیک نیرنگ کے نام اپنے مکتوب مورخہ ۴ جنوری ۱۹۲۳ء میں اقبال لکھتے ہیں۔ ''باقی رہا وہ خطرہ جس کا آپ کے قلب کو احساس ہوا ہے۔ سو قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضہ میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں، دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی۔'' (اقبال نامہ، حصہ اول..... صفحات ۲۰۶۔۲۰۷)

مرزا جلال الدین نے لکھا ہے کہ ''جب انھوں نے خطاب قبول کر لیا تو اس پر دبی زبان سے چہ میگوئیاں ہونے لگیں۔ کسی نے کہا: ''حکومت نے آپ کی زبان بندی کے لیے یہ چال چلی ہے''...... کوئی کہنے لگا ''آخر بیچارے اقبال بھی کیا کرتے، حصول جاہ سے بے نیاز رہنا کچھ اتنا آسان نہیں''...... کسی اور نے کہا: ''نہیں، اب اقبال کی فطری بے باکی کا خاتمہ سمجھو''...... انہی خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے ''زمیندار'' میں مولانا ظفر علی خان صاحب نے ایک نظم بھی چھاپ ماری۔ ڈاکٹر صاحب بھی عوام کی اس قیاس آرائی سے بے خبر نہ تھے، چنانچہ جب اس خطاب کے سلسلے میں آپ کے اعزاز میں شاہدرہ باغ کے اندر ایک بہت بڑی پارٹی دی گئی تو آپ نے گورنر پنجاب کی موجودگی میں وہ اشعار سنائے جو ''طلوعِ اسلام'' کی ابتدا میں درج ہیں۔ اس میں انھوں نے اپنی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتایا کہ دنیا کی کوئی طاقت ان کو اعلائے کلمۃ الحق سے نہیں روک سکتی۔''...... (ملفوظات اقبال مع حواشی و تعلیقات، ابواللیث صدیقی، صفحات ۱۰۸۔۱۰۹)

اس نظم کا پہلا بند اسلامی نشاۃ ثانیہ کی زبردست نوید ہے۔ اقبال کی حق گوئی اور اس کی تاثیر

میں اضافے کی شہادت زبورِ عجم، بالِ جبریل، ضربِ کلیم اور اقبال کے پورے اُردو اور فارسی کلام سے ملتی ہے۔

۱۹۔ مرزا جلال الدین کے بیان کے لیے دیکھیے، کتاب مذکور، صفحات ۱۰۷۔۱۰۸، فقیر سید وحید الدین نے علامہ اقبال کا جو بیان قلمبند کیا ہے اس کے لیے دیکھیے، روزگار فقیر، صفحات ۴۱۔۴۴...... نیز دیکھیے، ذکرِ اقبال، صفحات ۱۱۸ تا ۱۲۰ اور سرگزشتِ اقبال، ۱۶۱ تا ۱۶۴ خطاب یافتگی پر محمد احمد خان نے بھرپور اور عمدہ بحث کی ہے۔ دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۶۱۶ تا ۶۲۵

۲۰۔ پنجاب کے اس وقت کے گورنر، سر میلکم ہیلی، نے لکھا ہے کہ میری ہی تجویز پر اقبال کو سر کا خطاب ملا تھا۔ ان کی شخصیت میں مقناطیسی قوت تھی اور وہ اپنے سامعین پر جذب کی زبردست کیفیت طاری کر دیتے تھے۔ (پورے خط کے لیے دیکھیے، اقبال یورپ میں، صفحہ ۶۵) یہ خط ۴ مئی ۱۹۳۸ء کا لکھا ہوا ہے۔ (تاریخ اور عکس کے لیے دیکھیے، کتاب مذکورہ، صفحہ ۴۳۹) خطاب سے ۲۵ سال بعد لکھے گئے ہیلی کے خط بنام آربری میں کوئی ایسا اشارہ نہیں ہے جو خطاب کو مشروط یا مشکوک بناتا ہو۔

☆......☆......☆

## آٹھواں باب

# انگریز سرکار سے وفاداری

علامہ اقبال پر انگریز دوستی، انگریز سرکار سے وفاداری اور انگریزوں کے آلۂ کار ہونے کا الزام بھی ہے۔ یہ الزام اوّلاً اور بنیادی طور پر ہندوؤں اور نیشنلسٹ مسلمانوں کا ہے لیکن آگے چل کر قادیانیوں نے اسے مفصل طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس کوشش کی ضرورت انھیں اس لیے پڑی کہ مرزا غلام احمد قادیانی انگریز سرکار کے وفادار رہے اور یہ بات ان کے نزدیک دینی تقاضوں کے عین مطابق تھی۔

اقبال پر انگریز دوستی کا الزام عائد کرنے والوں کے دلائل کو ڈاکٹر جاوید اقبال نے حسب ذیل عنوانات دیے ہیں:

(۱) انگریز حکام کی مدح میں یا فرمائش پر نظمیں لکھنا (۲) خلافت یا ترکِ موالات کی تحریکوں میں حصہ نہ لینا (۳) سر کا خطاب قبول کرنا (۴) پنجاب کونسل کی رکنیت کے ذریعے انگریز کے نظامِ حکومت سے تعاون کرنا (۵) کونسل کے اندر برطانوی استعمار کو مستحکم کرنے کی خاطر انگریز عہدیداروں کی تعداد میں اضافے کی خواہش کا اظہار کرنا (۶) سائمن کمیشن سے تعاون کرنا (۷) سر محمد شفیع جیسے برطانیہ کے حاشیہ بردار کا ساتھ دینا (۸) انگریز کے اشارے پر خطبۂ الٰہ آباد میں مسلم ریاست کا تصور پیش کرنا (۹) دوسری اور تیسری گول میز کانفرنسوں میں شرکت کے لیے انگریزی حکومت کا انھیں نامزد کرنا (۱۰) انگریز کے اشارے پر ہندو مسلم مفاہمت میں رخنہ انداز ہونا۔

محمد احمد خان اور ڈاکٹر جاوید اقبال نے ان دلائل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔[1] جس سے اقبال پر انگریز دوستی کا الزام رد ہو جاتا ہے۔ تاہم شیخ عبدالماجد (قادیانی) نے "زندہ رُود" کا جواب لکھا ہے اور انگریز حکام کی مدح میں کہی گئی منظومات کے ضمن میں

جاوید اقبال سے اختلاف کیا ہے۔ جاوید اقبال کا مؤقف یہ ہے کہ ''اقبال نے کئی وقتی نظمیں کہی ہیں جو خاص مواقع پر انھوں نے طبعاً، اخلاقاً یا مصلحتاً تحریر کیں اور جنھیں اس قابل نہ سمجھا کہ اپنے مطبوعہ کلام میں شامل کریں۔''[۲] وار کانفرنس (۱۹۱۸ء) میں پڑھی جانے والی نظم بعنوان ''پنجاب کا جواب'' وائسرائے ہند کی فرمائش بوساطت نواب سر ذوالفقار علی خان کے باعث کہی گئی۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے تصریح کی ہے کہ اس فرمائش کو ٹالنے کی کوئی صورت نہ نکل سکتی تھی، اس لیے اقبال نے یہ نظم مجبوراً کہی۔[۳] عبدالماجد نے، انگریز حکمرانوں کے ساتھ، اقبال کی، ''اطاعت و وفاداری کی کہانی'' بیان کی ہے اور ''انگریزی حکومت سے اقبال کی وفاداری کا ۳۵ سالہ ریکارڈ'' پیش کیا ہے۔[۴] شیخ موصوف کو اس وفاداری پر اعتراض نہیں ہے۔ ان کے نزدیک انگریز حکمرانوں سے سچی وفاداری ''تحریک احمدیہ کے بانی کی صحیح روش'' تھی۔ آپ کی زبان آپ کے دل کی رفیق تھی۔ چنانچہ سرسیّد نے مرزا غلام احمد کی انگریز حکومت کے ساتھ خیر خواہی اور وفاداری کو سراہا، ہر مسلمان کو ایسا مؤقف اختیار کرنے کی تلقین کی اور مرزا قادیانی کا مخلصانہ تعریف پر مبنی ایک عمدہ فقرہ اپنے اخبار میں شائع کیا۔[۵] شیخ عبدالماجد کا اعتراض یہ ہے کہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے مدحیہ منظومات کا دفاع غلط کیا ہے۔ علامہ اقبال نے یہ منظومات دینی تقاضوں کے مطابق کہی ہیں۔ شیخ موصوف لکھتے ہیں:

> ''علامہ نے انگریز حاکموں کی مدح میں جو کچھ فرمایا یا علامہ کے اُستاد مولانا میر حسن، سر سیّد احمد خان، مولانا الطاف حسین حالی، انجمن حمایت اسلام اور الہندو وغیرہ نے جو ثنا خوانی کی یا اطاعت کا دم بھرا......تو سب نے اپنے مؤقف کو قرآن وحدیث کے حوالوں سے مزین کیا۔ اس لیے ''مصلحتاً یا مجبوراً'' والا جواب محلِ نظر ہے۔''[۶]

## ۲

اس ۳۵ سالہ ریکارڈ کے خاص خاص نکات، اختصار سے، شیخ عبدالماجد کے الفاظ میں، پیش کیے جاتے ہیں:

۱۹۰۱ء: ۲۲ رجنوری ۱۹۰۱ء عید الفطر کے روز، برطانیہ کی ملکۂ وکٹوریہ کی وفات ہوئی۔ علامہ نے اس موقع پر ۱۱۰ اشعار کا پُر درد مرثیہ رقم فرمایا۔ علامہ اس انگریز حکمران کو ''سایۂ خدا'' قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں: ''اے ہند تیرے سر سے اُٹھا سایۂ خدا''

۱۹۰۲ء: انگریز گورنر پنجاب کے انجمن حمایتِ اسلام کے جلسے میں آمد کے موقعے پر علامہ انگریز کی اطاعت کے بارے میں فرماتے ہیں:

وہ کون؟ زیب دہِ تختِ صوبۂ پنجاب
کہ جس کے ہاتھ نے کی قصرِ عدل کی تعمیر
جو بزم اپنی ہے طاعت کے رنگ میں رنگین
تو درس گاہ، رموزِ وفا کی ہے تفسیر
اسی اصول کو ہم کیمیا سمجھتے ہیں
نہیں ہے غیر اطاعت جہان میں اکسیر

۱۹۰۹ء: (شیخ عبد الماجد نے کشمیریوں کی فوج میں بھرتی اور علاحدہ کمپنی کے قیام کی خاطر اقبال کے ایک سرکلر کا ذکر کیا ہے)

۱۹۱۰ء: (۱) انگریز حاکموں کی تعریف و توصیف اور انگریزی حکومت کی برکات پر مشتمل ''رحمت علی'' کا ایک شعری مجموعہ بعنوان ''وفائے رحمت'' منظر عام پر آیا۔ (اس شعری مجموعے کی تیاری میں) جن بزرگان، اصحاب، ''خیر خواہانِ سرکارِ والا تبار'' کا علمی و ادبی معاونت کے لیے ''دل سے شکریہ ہے۔ ان میں دوسری عظیم ہستی فخر قوم جناب ڈاکٹر پروفیسر شیخ محمد اقبال ہیں۔

(۲) علامہ اقبال نے ۲۲ اگست ۱۹۱۰ء کے پیسہ اخبار میں، مصر میں ایک عالمگیر اسلامی کانفرنس میں، شرکت سے احتراز کی صلاح دی۔

۱۹۱۱ء: (۱) انگریز بادشاہ کی تاجپوشی کے موقعے پر فرماتے ہیں:

ہمائے اوجِ سعادت ہو آشکار اپنا
کہ تاجپوش ہوا آج تاجدار اپنا

اسی سے عہدِ وفا ہندیوں نے باندھا ہے
اسی کے خاکِ قدم پر ہے دل نثار اپنا

(۲) آخر ۲۲ جون ۱۹۱۱ء کا دن آن پہنچا جس کا علامہ اقبال سمیت تمام مسلمانوں کو انتظار تھا۔ علامہ کارونیشن ڈے کی اسلامی مراسم کے سلسلہ میں بادشاہی مسجد پہنچے جہاں علماء کرام نے مسلمانوں کو بتایا کہ ازروئے قرآن وحدیث ان کے عیسائیوں کے ساتھ کیسے مخلصانہ تعلقات ہونے چاہئیں۔ علامہ اقبال نے اپنی تقریر میں کہا کہ ''مسلمان نہ صرف مراعات حاصل کرنے کے لیے سرکار کے وفادار ہیں بلکہ مذہباً وہ بادشاہِ وقت کے وفادار ہوتے ہیں۔''

۱۹۱۸ء: آیئے! لاہور کے ٹاؤن ہال میں چلتے ہیں۔ یہاں برطانیہ کے مصارفِ جنگ کے لیے روپیہ جمع کرنے اور فوجی بھرتی کے سلسلے میں عظیم الشان جلسہ ہو رہا ہے۔ جلسہ میں علامہ اقبال سمیت، مسلم و غیر مسلم سرکاری غیر سرکاری عمائدین، تمام اضلاع سے حاضر ہیں۔ صدارت کے فرائض گورنر پنجاب سر مائیکل اوڈوائر ادا کر رہے ہیں۔

مولوی رحیم بخش نے اپنی تقریر میں کہا ''ہمارے عقیدہ میں شہنشاہ ''ظل اللہ'' ہے۔ یہ دراصل وہی نظریہ تھا جس کا اعلان علامہ اقبال، کچھ عرصہ قبل، انگریز ملکہ کو ''سایۂ خدا'' کہہ کر کر چکے تھے۔ مولوی رحیم بخش نے مسلمانوں کے عقیدہ کی تائید میں مولانا رشید احمد گنگوہی کا شرعی فتویٰ پڑھ کر سنایا۔ (اس) فتویٰ کے ذریعے ربانی سند مہیا کر دی گئی۔ اس ضمن میں کسی ایسے شاعر کی بھی ضرورت تھی جو مبنی بر اخلاص، پُر درد اور پُر اثر نظم پیش کر کے پنجاب کے عوام میں بھرتی کے لیے جوش و خروش پیدا کر دے۔ یہ ضرورت علامہ اقبال نے اپنی نظم ''پنجاب کا جواب'' پیش کر کے پوری کر دی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

اخلاص بے غرض ہے صداقت بھی بے غرض
خدمت بھی بے غرض ہے اطاعت بھی بے غرض

عہدِ وفا و مہر و محبت بھی بے غرض
تختِ شہنشہی سے عقیدت بھی بے غرض

ہنگامۂ وغا میں مرا سر قبول ہو
اہلِ وفا کی نذرِ محقر قبول ہو

جب تک چمن کی جلوۂ گل پر اساس ہے
جب تک فروغ لالۂ احمر لباس ہے
جب تک نسیمِ صبح عنادل کو راس ہے
جب تک کلی کو قطرۂ شبنم کی پیاس ہے

قائم رہے حکومتِ آئیں اسی طرح
دبتا رہے چکور سے شاہیں اسی طرح

مصنف (ڈاکٹر جاوید اقبال) کو چاہیے تھا کہ وہ علامہ کے کلام پر مصلحتاً و مجبوراً کے پردے ڈالنے کی بجائے معترضین کو جواب دیتے کہ علامہ نے شرعی بنیاد پر انگریزی حکومت کی تحسین کی ہے۔ مدح وثنا کا یہ حصہ ہرگز مجبوراً نہیں لکھا گیا۔ علامہ کا دل آپ کی زبان کا رفیق تھا۔ علامہ میں منافقت کا رنگ نہیں پایا جاتا تھا۔

۱۹۲۳ء: ۱۷ر جنوری ۱۹۲۳ء کو سر کا خطاب ملنے پر اقبال کے لیے ایک مبارک باد پارٹی کا اہتمام، ہندو سکھ اور مسلم معززین لاہور کی طرف سے مقبرہ جہانگیر میں کیا گیا۔ سر محمد اقبال نے اپنی تقریر میں کہا کہ ’’مجھ کو خطاب دے کر گورنمنٹ نے اُردو فارسی کے ادیبوں کی عزت افزائی کی ہے۔ (اس مقام پر شیخ عبدالماجد نے مخالفانہ تبصرے اور اشعار بھی نقل کیے ہیں۔ ان میں رئیس احمد جعفری اور ہندو اخبار ’’بندے ماترم‘‘ کے تبصرے اور عبدالمجید سالک نیز ظفر علی خان کے اشعار شامل ہیں۔)

۱۹۲۴ء: ۵ر نومبر ۱۹۲۴ء کے خط میں علامہ نے اپنے بڑے بھائی صاحب کو سیالکوٹ لکھا۔ ’’میں نومبر کے مہینے میں حاضر نہیں ہو سکتا۔ کام کے علاوہ بہت سی اور مصروفیتیں

ہیں۔ نئے گورنر صاحب کے بہت سے ڈنر ہیں۔ وہاں جانا ہے۔"

۱۹۲۵ء: مولانا میر حسن کے صاحبزادے ڈاکٹر علی نقی اپنی ملازمت سے سبکدوش ہوئے تو پنجاب کے گورنر نے انھیں چائے کی الوداعی دعوت دی۔ اس موقعے پر علامہ اقبال نے ڈاکٹر نقی کو یہ شعر لکھ کر دیا جسے آپ نے خوشخط لکھوا کر اس تقریب میں گورنر کو پیش کیا:

پنجاب کی کشتی کو دیا اس نے سہارا
تابندہ ہمیشہ رہے ہیلی کا ستارا

۱۹۲۷ء: (فسادات لاہور کے دوران علامہ اقبال نے انگریز افسروں کی تعداد میں اضافے کا مطالبہ کیا۔ اس پر مولانا محمد علی جوہر نے بقول عبدالماجد "ہمدرد" کی تین چار قسطوں میں زبردست تنقید کی)

۱۹۲۹ء: (اقبال نے ایم بی گوہری کو تصدیقی تحریر لکھ کر دی کہ) "میں سمجھتا ہوں کہ انھوں نے یہ سب کچھ اپنے احساسِ فرائض منصبی کے تحت سرانجام دیا ہے نہ کسی معاوضہ کے حصول کی غرض سے۔" (اس پر شیخ عبدالماجد نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ) ظاہر ہے علامہ کے نزدیک انگریزی گورنمنٹ کی وفادارانہ خدمات، احساسِ فرض کے طور پر بھی سرانجام دی جا سکتی ہیں۔

۱۹۳۰ء: علامہ اقبال اپنے مکتوب بنام سر فرانسس ینگ ہسبنڈ میں فرماتے ہیں:

"مجھے کوئی اعتراض نہیں اگر ہندو ہم پر حکومت کریں۔ بشرطیکہ ان میں حکومت کرنے کی اہلیت اور شعور ہو۔ لیکن ہمارے لیے دو آقاؤں کی غلامی ناقابلِ برداشت ہے۔ ہندو اور انگریزوں میں سے صرف ایک ہی کا اقتدار گوارا کیا جا سکتا ہے۔"

۱۹۳۲ء: مصنف زندہ رُود رقمطراز ہیں۔ "گول میز کانفرنس کے ایام میں نیشنل لیگ آف انگلینڈ کی جانب سے علامہ کو ایک استقبالیہ دیا گیا۔ اقبال نے اپنی مختصر تقریر میں واضح کیا کہ مسلمانوں میں جرأت ہے اور انھوں نے برطانیہ کے ساتھ ہمیشہ

پُرخلوص اور وفا شعاری کے تعلقات استوار رکھے ہیں۔"

**۱۹۳۳ء:** اقبال نے اپنے خطوط میں نادر شاہ کے دو اوصافِ حمیدہ کا خصوصی اظہار کیا۔ ایک یہ کہ نادر شاہ بڑا دیندار اور خدا پرست بادشاہ تھا۔ دوسرے یہ کہ نادر شاہ کے حکومتِ برطانیہ کے ساتھ نہایت دوستانہ تعلقات تھے۔

**۱۹۳۵ء:** اپنی تنگ دستی سے بے نیاز تاجِ برطانیہ کے ساتھ وفاداری کی اپیل پر لبیک کہتے ہوئے مبلغ یک صد روپیہ بطور چندہ پیش کر کے ضلع لاہور کے "چندہ دہندگان سلور جوبلی شاہِ انگلستان" کی فہرست میں اپنا نام لکھوا کر سرخرو ہو گئے۔[۷]

۱۹۲۷ء میں اقبال نے، پنجاب کونسل میں، حلفِ وفاداری اُٹھایا۔ عبدالماجد نے اس کا ذکر الگ کیا ہے۔ اقبال کا ۱۹۱۰ء میں کلامِ الٰہی کے حوالے سے، امن و صلح کے ضمن میں دیا گیا بیان، پیسہ اخبار نے ۱۹۱۵ء میں دوبارہ شائع کیا اور شیخ موصوف نے ۱۹۱۵ء کے تحت اسے دوبارہ درج کیا۔ ان دونوں اندراجات کو شامل کر کے ۳۵ سالہ اطاعت و وفاداری کا کل ریکارڈ بیس حوالوں پر مشتمل ہے۔ اس ریکارڈ کا جائزہ لینے سے پیشتر یہ وضاحت ضروری ہے کہ انگریز حکومت کے ساتھ اطاعت و وفاداری کا اظہار اگر کسی مصلحت یا مجبوری کے تحت تھا تو بھی ایک سوالیہ نشان ہے اور اگر "الہامی سند" کی بنیاد پر تھا جیسا کہ عبدالماجد کا دعویٰ ہے تو یقیناً قابلِ اعتراض ہے۔ اقبال پیغمبر نہیں تھے اور ان سے غلطی کا ارتکاب ممکن تھا۔ تاہم شیخ عبدالماجد مرزا غلام احمد کو نبی مانتے ہیں۔ ایک نبی کو استعمار کے ساتھ اظہارِ اطاعت و وفاداری زیب نہیں دیتا۔ مرزا صاحب نے "تریاق القلوب" (صفحہ ۲۵) میں لکھا ہے:

"میری عمر کا اکثر حصہ اس سلطنت انگریزی کی تائید و حمایت میں گزرا ہے اور میں نے مخالفتِ جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارے میں اس قدر کتابیں لکھی ہیں اور اشتہارات طبع کیے ہیں کہ اگر وہ رسائل اور کتابیں جمع کی جائیں تو پچاس الماریاں ان سے بھر سکتی ہیں۔ میں نے اپنی کتابوں کو

تمام ممالکِ عرب اور مصر و شام اور کابل تک پہنچایا ہے۔''[8]

شیخ عبدالماجد کے نزدیک ''اسلامی شریعت کے خلاف تو یہ امر ہے کہ انسان جھوٹ بولے۔ مبالغہ آرائی سے کام لے۔''[9] اب اگر مرزا قادیانی کی اس تحریر میں مبالغہ آرائی یا جھوٹ ہے تو اس کا ذمہ دار کوئی اور نہیں ہے، تاہم اس بیان سے مرزا صاحب کا، انگریز حکمرانوں کے ساتھ جذبۂ اطاعت چھلکا پڑتا ہے۔

شیخ عبدالماجد، اپنی کتاب میں، بار بار مرزا صاحب کا ذکر لے بیٹھتے ہیں۔ مذکورہ ریکارڈ میں بھی یہ ذکر موجود ہے۔ چنانچہ یہ وضاحت اسی پس منظر کی بنیاد پر کی گئی ہے۔ سر سیّد احمد خان، مولوی محمد حسین، الطاف حسین حالی اور مولانا میر حسن کی تحریریں۔ انجمن حمایتِ اسلام، الندوہ اور دارالعلوم دیو بند کا موقف۔ ''انگریزی حکومت کی دائمیت کے لیے مسلم شعرا کا دعائیہ کلام'' نیز انگریز حکومت سے وفاداری کے جواز میں علما کے فتوے[10] ایسے شخص کو باطل کی اطاعت و وفاداری کے الزام سے بچا نہیں سکتے جو نبوت کا دعویدار ہو۔ انبیاً نے غیر حق قوتوں کا مقابلہ کیا ہے۔ ان کی اطاعت و وفاداری کو اپنا عقیدہ اور لائحہ عمل نہیں بنایا۔

پیش کردہ ریکارڈ میں، شیخ عبدالماجد نے، علامہ اقبال کی جو تصویر اُبھاری ہے وہ اصل کے مطابق نہیں۔ یہ ریکارڈ ادھورا اور یک طرفہ ہے۔ اہم تر حقیقت یہ ہے کہ اس سے مختلف اور اس کے برعکس ایک ریکارڈ اور بھی ہے جسے موصوف نے یکسر نظر انداز کیا ہے۔ علامہ اقبال کی پوری اور اصل تصویر کچھ اور بنتی ہے۔

## ۳

سر سیّد کے بتائے ہوئے راستے، ''انگریز حکمرانوں کی اطاعت و وفاداری'' پر اقبال کس حد تک چلے اور اس کے ساتھ بلکہ اس کے برعکس حصولِ آزادی اور حقیقی مرکزِ اطاعت و وفا کی طرف مسلمانوں کا رُخ موڑنے میں کیا کردار ادا کیا، اس کا اندازہ اقبال کے بیشتر کلام اور سرمایۂ نثر سے ہوتا ہے۔ حسبِ ذیل ریکارڈ سے یہ اندازہ کرنے میں مدد مل سکتی ہے:

۱۹۰۱ء: شیخ عبدالماجد نے انگریز ملکہ کے مرثیے کو بہت اچھالا ہے اور اس کے بعض

اشعار کو ''فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ'' کے سرورق کا عنوان (Title) بنایا ہے۔ انگریز ملکہ کی تصویر بھی دی ہے جو اقبال کی تصویر سے بڑی ہے۔ انگریز پرستی کے رجحان کا یہ بے ساختہ اظہار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ مرثیہ طبعاً و اخلاقاً (بطور مروّت) کہا گیا۔ یہ وہ دور ہے جب ''حیاتِ جاوید'' کے دیباچے میں حالی نے لکھا تھا کہ اب ہمیں دنیا میں محکوم بن کر رہنا ہے۔ ملکہ کی وفات سے ہندوستان کی فضا سوگوار تھی اور اقبال نے اسی فضا کی ترجمانی کی۔ تاہم یہ شعر بھی اسی دور کا ہے:

دب کے رہتے نہیں کسی سے بھی
جو زمانے میں آن والے ہیں"

**۱۹۰۲ء:** انجمنِ حمایتِ اسلام کے اجلاس میں گورنر کی شرکت بھی ایک خاص موقع تھا۔ استقبالیہ نظم پیش کرنا رسمی کارروائی تھی اور ''اطاعت'' کا ذکر، انجمن کے مفاد کے پیشِ نظر، مصلحتاً تھا ورنہ اقبال بے ہوش اہلِ وطن کو جگانے کی فکر میں تھے:

دل کھول کر بہاؤں اپنے وطن پہ آنسو — سرسبز جن کی نم سے بوٹا اُمید کا ہو
اس خامشی میں جائیں اتنے بلند نالے — تاروں کے قافلے کو میری صدا درا ہو

ہر درد مند دل کو رونا مرا رلا دے
بے ہوش جو پڑے ہیں شاید انھیں جگا دے"[۱۲]

**۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۸ء:** شیخ عبدالماجد کے پاس ان چھے برسوں کے تحت درج کرنے کے لیے کچھ نہیں تھا۔ جبکہ اس دوران، پہلے استعارے کے رنگ میں اور بعد ازاں کھلم کھلا اقبال نے حصولِ آزادی کی بات کی۔ یہ روش اطاعت و وفاداری کے منافی تھی۔ اسی دوران یورپی زوال اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی پیش گوئی کی اور اپنی منزل کا تعین اور منشور کا اعلان کیا۔ ''سیّد کی لوحِ تربت'' (۱۹۰۳ء) میں ادب کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنا حق مانگنے کی تلقین کی ہے لیکن ''رمزِ اطاعت'' کے معنی بدل دیے ہیں اور ''قوتِ فرماں روا'' کے سامنے بندۂ مومن کو بے ریائی اور بے خوفی

کی تلقین اور سونے والوں کو جگانے اور ''خرمنِ باطل'' کو جلانے کی بات کی ہے:

اپنے حق کے مانگنے میں رکھ ادب مدِّ نظر  چاہیے سائل کو آدابِ طلب مدِّ نظر
معنیٔ رمزِ اطاعت کی نہ ہو جس کو خبر  چاہیے دنیا کو اس ناداں کی صحبت سے حذر

بندۂ مومن کا دل بیم وریا سے پاک ہے
قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے
سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے [۱۳]

''فریادِ امت'' (۱۹۰۳ء) میں حسبِ ذیل اشعار قابلِ توجہ ہیں:

یہ شہادت گہِ الفت میں قدم رکھنا ہے
لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلماں ہونا
جس کی تاثیر سے یک جان ہو امّت ساری
ہاں بتا دے ہمیں، وہ طرزِ وفا کون سی ہے؟
قافلہ جس سے رواں ہو سوئے منزل اپنا
ناقہ وہ کیا ہے؟ وہ آوازِ درا کون سی ہے؟ [۱۴]

پہلا شعر بے مثل ہے اور انگریز حکمرانوں کی اطاعت و وفاداری سے متصادم ہے۔ دوسرے شعر میں اس ''طرزِ وفا'' کا تعین چاہتے ہیں جو ساری امّت کو متحد کر سکے اور آخری شعر میں اس ''ناقہ'' اور ''آوازِ درا'' کی آرزو ہے جو امّت کو منزل کی جانب رواں کر دے۔ ''ایک پرندے کی فریاد'' (۱۹۰۳ء) میں آزادی کی خواہش استعارے کے رنگ میں ہے۔[۱۵] جبکہ فریاد کی یہ لے ''تصویرِ درد'' (۱۹۰۴ء) میں بلند آہنگ ہو گئی ہے اور ایک مقام پر وضاحت سے، حصولِ آزادی کا گُر بتایا ہے۔[۱۶] مارچ ۱۹۰۷ء والی غزل میں اقبال کی حقیقی تصویر نمایاں ہوتی ہے۔ وہ مغرب کو خبردار کرتے ہیں، استعمار کی بلاخیز قوت کے باوجود مسلمانوں کو آزادی کی نوید سناتے ہیں اور اپنے منشور کا اعلان کرتے ہیں:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے!
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا!
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہو گا
سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہو گا
میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہو گا [۱]

''طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام'' (۱۹۰۷ء) کے پہلے مصرعے (اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے) سے ظاہر ہے کہ اقبال کا پیغام انگریزوں کی اطاعت و وفاداری کا نہیں ہے۔ ایسا بھی نہیں کہ انھوں نے بدامنی پیدا کرنے کا پیغام دیا ہو۔ مستحکم برطانوی اقتدار کے دوران مسلمانوں کی نجات کا جو منشور اقبال پیش کر رہے ہیں اسی پر انھوں نے عمل کر کے مسلمانوں میں بیداری پیدا کی اور وہ قائدِ اعظم کی قیادت میں منظم ہو کر بالآخر آزادی سے ہم کنار ہوئے۔ کوئی فوری باغیانہ کارروائی کامیاب نہ ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ نظم کے آخری مصرعے (رہنے دو خم کے سر پہ تم خشتِ کلیسا ابھی) میں انگریزوں کو برداشت کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ تاہم ''ابھی'' کے لفظ سے ظاہر ہے کہ آگے چل کر ''خشتِ کلیسا'' کو ہٹایا جا سکتا ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ غزل اور مذکورہ نظم غلام احمد قادیانی کی زندگی میں شائع ہوئیں جو انگریزی حکومت کی تعریف منافقانہ نہیں، صدقِ دل سے کر رہے تھے اور انگریز حکمرانوں کی اطاعت و وفاداری ان کا عقیدہ تھا۔ [۱۸]

**۱۹۰۹ء۔ ۱۹۱۰ء:** ان دو برسوں میں، شیخ عبدالماجد کے بیان کردہ، کسی واقعے سے انگریز حکمرانوں کے ساتھ اقبال کی ''اطاعت و وفاداری'' کا عقیدہ ثابت نہیں

ہوتا۔ کشمیریوں کی فوج میں بھرتی کا معاملہ ''اطاعت و وفاداری'' کے ضمن میں نہیں تھا بلکہ ''انجمن کشمیری مسلمانان'' کشمیریوں کے مفاد کے پیش نظر اس کے لیے کوشاں تھی۔ عبدالماجد نے غلط تاثر پیدا کیا ہے۔ ارکانِ انجمن کے نام اقبال کے مراسلے کی، متعلقہ تحریر یہ ہے:

''کمیٹی کوشش کر رہی ہے کہ ہمارا ایک وفد جس میں ہماری برادری کے معزز فوجی پنشنرز عہدیدار خصوصیت سے شامل ہوں، بسر پرستی نواب بہادر آف ڈھاکہ، صاحب بہادر کمانڈر انچیف کی خدمت میں اس غرض سے حاضر ہو کر کشمیری مسلمانوں کی رجمنٹ یا مختلف رجمنٹوں میں یا رسالوں میں کمپنی علاحدہ بنائے جانے کا حکم صادر فرمایا جائے، اگر برادرانِ قوم نے فہرستیں اور نقشے مکمل کر کے جلد تر واپس کر دیے تو غالب توقع ہے کہ گورنمنٹ ضرور ہماری گزارش پر توجہ فرمائے گی۔''[19]

اگر کسی رحمت علی نے انگریز حاکموں کی مداحی پر مشتمل ''شعری مجموعے'' کے ضمن میں معاونت کے لیے اقبال کا شکریہ ادا کیا یا ''خیر خواہانِ سرکار والا تبار'' میں اقبال کا نام شامل کیا تو یہ قابلِ ذکر واقعہ نہیں ہے۔

مصر میں عالمی اسلامی کانفرنس کے ضمن میں اقبال کا حقیقی مؤقف شیخ عبدالماجد کے درج کردہ، اقبال کے، اقتباس سے واضح نہیں ہوتا جو حسبِ ذیل ہے:

''جب تک ہم کو یقین نہ ہو جائے کہ کسی بد نتیجہ کے پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے، تب تک کوئی عملی کام کرنا (یعنی کانفرنس کا انعقاد اور اس میں حصہ لینا) شاید مناسب نہ ہوگا۔ ہندوستان کے مسلمان شاید اسلامی ممالک کی حالت کا اندازہ صحیح طور پر نہیں لگا سکتے کیونکہ حکومتِ برطانیہ کے سبب جو امن اور آزادی اس ملک کے لوگوں کو حاصل ہے وہ اور ممالک کو ابھی نصیب نہیں ہے...... مسلمانانِ عالم کے کسی ملک میں کوئی ایسی تحریک عام طور پر نہیں ہے جس کا منشا یورپ سے پولیٹیکل مقابلہ کرنا ہو نہ ایسا خیال

ایک ایسی قوم میں پیدا ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں کو کلامِ الٰہی میں امن اور صلح کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی تاکید کی گئی ہے یہاں تک کہ پوشیدہ طور پر مشورہ کرنے کی بھی ممانعت ہے۔ اذا تناجیتم فلا تتنا جوا بالاثم والعدوان۔"[۲۰]

اس اقتباس کے عکس کے اوپر شیخ عبدالماجد نے "اقبال کی طرف سے پیش کردہ الہامی سند" کی سرخی جمائی ہے۔ اگر یہ الہامی سند ہے تو "امن اور صلح کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی" ہے۔ یہ دائمی غلامی کی سند نہیں ہے۔ امن اور صلح کے برخلاف چلنا مسلمانوں کے لیے مہلک ہوتا اس لیے کہ ان کی حالت پتلی تھی۔ نہ وہ بیدار تھے نہ منظم تھے۔ علی گوہر خان کے نام یہ خط ۲۲ اگست ۱۹۱۰ء کو "پیسہ" اخبار میں شائع ہوا۔ اس میں یہ صراحت موجود ہے کہ اقبال کے پیشِ نظر "مسلمانوں کی بہتری" تھی اور ایسی کانفرنس کی تجویز قیامِ انگلستان کے دوران ان کے ذہن میں آ چکی تھی لیکن فائدے کی امید کم تھی۔ مسلمانانِ عالم کی اس وقت کی حالت سے کسی برے نتیجے کا احتمال تھا۔[۲۱] "پین اسلامزم" کی تحریک سے انگریز بہت الرجک تھے جبکہ اقبال اسلامی اتحاد کے علم بردار تھے اور اس ضمن میں ہدفِ اعتراض بن رہے تھے۔[۲۲] اقبال کسی ایسے اقدام کے حق میں نہیں تھے جس سے مسلمانوں کو حقیقی فائدہ تو نہ ہو لیکن دشمن چوکنا ہو جائے اور نتیجہ نقصان پر منتج ہو۔ اقبال کی مجبوری یہ تھی کہ انگریزی اقتدار مستحکم تھا اور مسلمان کمزور تھے۔ "شکوہ" (۱۹۱۱ء) اور "جوابِ شکوہ" (۱۹۱۲ء) اسی تناظر میں لکھی گئیں۔ بعض تحریروں میں اقبال نے جو احتیاط برتی ہے اور جس مصلحت سے کام لینا پڑا ہے وہ مجبوری تھی لیکن یہ احتیاط اور مصلحت جنگی حکمتِ عملی کی رو سے جائز تھی۔[۲۳] صلیبی جنگوں میں مسلمانوں کے ہاتھ سے ہزیمت اٹھانے کے بعد یورپی استعمار نے زبردست منصوبہ بندی کی تھی اور گزشتہ دو صدیوں سے دنیائے اسلام کو شکار گاہ بنایا ہوا تھا۔ چھے سات برس بعد بھی اقبال اُمت کی حالت سے غیر مطمئن ہیں اور اسے کسی مزاحمتی اقدام کے قابل نہیں پاتے،

چنانچہ مشورہ دیتے ہیں:

نالہ ہے بلبلِ شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی

۱۹۱۱ء: جارج پنجم کے جشن تاجپوشی کے موقعے پر اقبال نے دو اشعار پر مشتمل نظم لکھی اور اس ضمن میں جو اجلاس بقول شیخ عبدالماجد شاہی مسجد میں ہوا، اس میں اقبال نے بھی تقریر کی۔ ان اشعار اور تقریر کے جملوں کو وقتی، رسمی اور مبنی بر مصلحت ہی قرار دیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ اس برس اقبال کی بعض معرکہ آرا نظمیں شائع ہوئیں۔ یہ نظمیں اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی آئینہ دار ہیں اور اقبال اسلام کو "باطل" کے متبادل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہ اشعار، بطور خاص، لائق توجہ ہیں:

باطل سے دبنے والے اے آسماں نہیں ہم
سو بار کر چکا ہے تو امتحاں ہمارا
سالارِ کارواں ہے میرِ حجاز اپنا
اس نام سے ہے باقی آرامِ جاں ہمارا (ترانۂ ملی)

بازو ترا توحید کی قوّت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے (وطنیت)

مشکلیں اُمتِ مرحوم کی آساں کر دے
مورِ بے مایہ کو ہمدوشِ سلیماں کر دے (شکوہ)

یاربّ دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے
جو قلب کو گرما دے، جو روح کو تڑپا دے
احساس عنایت کر آثارِ مصیبت کا
امروز کی شورش میں اندیشۂ فردا دے (دعا)

۱۹۱۲ء تا ۱۹۱۷ء: "اطاعت و وفاداری کی کہانی" کے ضمن میں، ۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۷ء

تک، جو چھے برسوں کا عرصہ بنتا ہے، شیخ عبدالماجد کوئی اندراج نہ کر سکے۔ اس دور کے کلامِ اقبال سے بھی مبینہ کہانی کی مسلسل تردید ہوتی ہے۔ ''شمع اور شاعر'' (فروری ۱۹۱۲ء) میں، اسلامی اتحاد کے قیام اور غلبے، فرنگی عالمی قیادت کے ڈانواں ڈول ہونے اور اسلامی نشأۃِ ثانیہ کی پیش گوئی ہے۔ حسبِ ذیل اشعار چشم کشا ہیں:

آملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی
دیکھ لو گے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل
موجِ مضطر ہی اسے زنجیرِ پا ہو جائے گی
شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے!
یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے!!

''جوابِ شکوہ'' کی تان اس پر ٹوٹتی ہے کہ مسلمان کس کی ''وفاداری'' کے باعث عالمی قیادت پر فائز ہو سکتے ہیں:

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

1915ء میں ''اسرارِ خودی'' شائع ہوئی جس کی گونج یورپ اور امریکہ تک پہنچی۔ ڈکنسن نے اقبال کو جنگ کی حمایت کے باعث خونی ستارہ قرار دیا اور لکھا کہ اگر مشرق متحد اور مسلح ہو گیا تو مغرب کو فتح کرنے کی کوشش کرے گا۔ جو مثنوی فرنگی دانش کے ایوانوں میں لرزہ طاری کر رہی تھی، وہ شیخ عبدالماجد کو دکھائی نہ دی، اس لیے کہ اس میں ان کی مرضی کا مواد نہیں تھا۔

اختصار کے پیشِ نظر ۱۹۱۷ء کی ایک غزل کے دو اشعار نقل کر کے اس دور سے آگے بڑھتے ہیں۔ پہلا شعر آزادی اور عالمی انقلاب کا اشاریہ ہے اور دوسرے میں محکوم ہو جانے کے باعث اُمت کی بے چینی کا ذکر ہے:

شیوۂ عشق ہے آزادی و دہر آشوبی
تو ہے زُنّاریٔ بت خانۂ ایّام ابھی
خبر اقبال کی لائی ہے گلستاں سے نسیم
نو گرفتار پھڑکتا ہے تہِ دام ابھی[25]

۱۹۱۸ء: شیخ عبدالماجد کی رنگ آمیزیوں سے قطعِ نظر ''وار کانفرنس'' میں سنائی جانے والی مسدّس بہر حال قابلِ اعتراض ہے۔ یہی مؤقف ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں اختیار کیا گیا تھا۔[26] یہ نظم اس ذہن کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے جو خود کلامِ اقبال کا مرہونِ منت ہے۔ تاہم شیخ عبدالماجد کا یہ دعویٰ حقائق پر مبنی نہیں ہے کہ انگریز حکومت کی تحسین، اقبال نے، شرعی بنیاد پر کی ہے۔ لاہور والے اجلاس[27] میں مولوی رحیم بخش نے انگریز بادشاہ کو ''ظلّ اللہ'' کہا۔ اس ضمن میں شیخ موصوف نے لکھا ہے کہ یہ ''دراصل وہی نظریہ تھا جس کا اعلان علامہ اقبال کچھ عرصہ قبل انگریز ملکہ کو 'سایۂ خدا' کہہ کر چکے تھے۔''[28] یہاں ''کچھ عرصہ قبل'' کے الفاظ بھی محلِ نظر ہیں۔ ملکہ وکٹوریہ کا مرثیہ سترہ برس قبل ۱۹۰۱ء میں کہا گیا تھا۔ تب اقبال نہ علامہ تھے، نہ منزل آشنا تھے اور نہ خود آگاہ تھے۔[29]

''شرعی بنیاد'' والا مؤقف بہر حال ایک مغالطہ ہے۔ کم از کم اقبال کے حوالے سے غلام احمد قادیانی کا دفاع ناممکن ہے۔ وائسرائے یا گورنر کی فرمائش اور اقبال کے دوست نواب ذوالفقار علی خان کا اصرار معمولی دباؤ نہیں تھا۔ ذوالفقار علی خان سے اقبال کے گہرے مراسم کا اندازہ خوبجہ دل محمد کے اس مصرعے سے ہوتا ہے: آتا ہے 'ذوالفقار' سے 'اقبال' ہاتھ میں۔[30] بقول غلام رسول مہر ''زمانہ ایسا نازک تھا کہ اس فرمائش کو ٹالنے کی کوئی صورت نہ نکل سکتی تھی۔''[31] ذکرِ اقبال میں سالک نے ''وار کانفرنس'' کے زیرِ عنوان یہی بات کہی ہے۔ عبدالماجد کے ہم مذہب شیخ اعجاز احمد نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اس فرمائش کو ٹالنا ممکن نہ تھا۔[32] اقبال نے نظم لکھی اور سنا دی تاہم ظاہر ہے کہ یہ نظم اقبال کے اپنے نقطۂ نظر

سے قابلِ اعتراض تھی، چنانچہ "جشنِ فتح" کے موقعے پر جب ویسی ہی صورتِ حال پیدا ہوئی یعنی گورنر کی فرمائش اور نواب سر ذوالفقار علی خان کا اصرار، تو اقبال نے مزاحمت کی۔ یہ رُوداد غلام جیلانی برق نے جو ان دنوں لاہور میں تھے، اس طرح بیان کی ہے:

> "پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر برطانوی امپائر میں آسٹریلیا سے کینیڈا تک ہفت روزہ جشن منایا گیا۔ لاہور میں بھی بڑے کھیل تماشے ہوئے ...... چونکہ میں ان دنوں لاہور میں تھا اس لیے بیشتر اجتماعات اپنی آنکھوں سے دیکھے۔ جشن کے ساتویں دن پنجاب کے گورنر اوڈوائر نے لاہور کے ایک ہزار اکابر کو عصرانے پر بلایا۔ ان میں اقبال بھی شامل تھے۔ گورنر نے تین چار روز پہلے اقبال کے ایک نہایت مخلص دوست سر ذوالفقار علی خان کو تاکید کی تھی کہ وہ علامہ اقبال سے جشن فتح کے سلسلے میں ایک نظم لکھوائیں۔ ...... وہ گورنر ہاؤس سے نکل کر سیدھے اقبال کے یہاں گئے اور بات بتائی۔ اقبال نے کہا ایسا کرنا میری موت ہے۔ ...... سر ذوالفقار علی کسی طرح اپنے مطالبے سے ...... دست بردار ہونے پر تیار نہ ہوئے تو اقبال نے اس شرط پر حامی بھر لی کہ وہ اس کی نقل کسی کو نہیں دیں گے اور نہ کسی جریدے میں شائع ہو گی۔ اتنی احتیاط کے باوجود دوسرے روز ایک اخبار میں شائع ہو گئی۔"

اس تحریر کو نقل کر کے اقبال کے معترض، عتیق صدیقی، نے لکھا ہے کہ "ان واقعات کی تفسیر و تعبیر جو بھی کی جائے، لیکن یہ دعویٰ کوئی بھی شاید نہ کرے گا کہ یہ ساری باتیں اقبال نے بہ رضا و رغبت کی تھیں۔ اس میں سب سے زیادہ دخل جبر کو تھا۔"[۳۳] اقبال نے جو چھوٹی چھوٹی فارسی اور اُردو نظمیں سنائیں، ان میں جشن والی کوئی بات نہیں تھی۔ یوں بھی بقول عبدالسلام خورشید "جنگ کے دوران میں ترکیہ پر جو بپتا پڑی تھی اس کے پیشِ نظر وہ فتح پر اظہارِ شادمانی نہیں کر سکتے

تھے۔"[۳۴] چنانچہ اپنے ریکارڈ میں پیش کرنے کے لیے، "جشنِ فتح" کے ضمن میں، عبدالماجد کے پاس کوئی مواد نہیں تھا۔

۱۹۱۹ء تا ۱۹۲۲ء: ان چار برسوں کے دوران بھی شیخ عبدالماجد کو ۳۵ سالہ مبینہ ریکارڈ کے لیے کوئی مسالہ نہ ملا۔

۱۹۲۳ء: اس سال کے تحت "انگریزی حکومت سے سر کا خطاب قبول کرنا" کے زیرِ عنوان عبدالماجد نے، اعتراضات پر مشتمل، چار صفحات قلمبند کیے ہیں۔ زیادہ تحت اعتراض "تحریکِ خلافت" کے ذیلی عنوان کے تحت رئیس احمد جعفری کا درج کیا ہے کہ "اس دور میں اس طوفان خیز اور ہنگامہ آفرین دور میں، اقبال کا کیا حال تھا؟ وہ کس طرف تھے؟ آزادی کے شیدائیوں اور ملّت کے مجاہدوں کے ساتھ یا قوم کے دشمنوں اور ملک کے غداروں کے ساتھ۔"[۳۵]

بعض خلافتی حضرات قیامِ پاکستان کے بعد تک اس حقیقت کا ادراک نہ کر سکے کہ "آزادی کے شیدائی اور ملّت کے مجاہد" ہندوؤں کے ساتھ اشتراکِ عمل کے ذریعے "متحدہ ہندی قومیت" کے فروغ کا باعث بن رہے تھے۔ اقبال اس اشتراک سے الگ رہے۔ ہندی وطنی قومیت کے بت پر وہ عرصے سے کاری ضربیں لگا رہے تھے اور یہ عمل جاری تھا اور اسی کے نتیجے میں تحریکِ پاکستان چلی۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ شیخ عبدالماجد نے رئیس احمد جعفری کی تحریر کا اہم حصہ نظرانداز کر دیا جو حسبِ ذیل ہے:

> "تحریکِ خلافت و کانگرس کے روحِ رواں اور سالارِ کارواں محمد علی اور شوکت علی، گو اسیرِ فرنگ اور گرفتارِ بلا تھے، لیکن جیل میں ان کا بہترین مشغلہ کلامِ اقبال کا مطالعہ تھا۔ اقبال کے حضور میں، ان کا سرِ نیاز برابر خم ہوتا رہا۔ یہ اقبال پر بگڑتے تھے لیکن اسے مانتے تھے کہ اقبال ہی ہمارا معلّم ہے۔ اقبال نہ ہوتا تو ملّت کے لیے مر مٹنے کا جذبہ ہم میں بھی پیدا نہ ہوتا۔ وہ اقبال ہی تو تھا جس نے مسلمانانِ ہند کو ایک نیا تصور عطا کیا تھا۔"[۳۶]

قابلِ افسوس بات یہی ہے کہ محمد علی نے پیامِ اقبال کو پوری طرح نہ اپنایا۔ جہاں انھوں نے اقبال سے اختلاف کیا وہیں ٹھوکر کھائی۔ یہ نتیجہ تھا اقبال کے ''اسلامی تصورِ قومیت'' سے جزوی انحراف کا، چنانچہ محمد علی آخر تک اسلامی دائرے کے ساتھ ہندوستانی دائرے کے اسیر رہے۔ وہ کانگرس سے مایوس ہو چکے تھے لیکن اس کے مقابلے پر آنے سے پہلے فوت ہو گئے۔

۱۹۲۳ء کے سال کا اصل مسئلہ عبدالماجد نے سر کا خطاب قبول کرنا بیان کیا ہے۔ اس معاملے کا جائزہ الگ سے لیا گیا ہے۔

۱۹۲۴ء۔۱۹۲۵ء: اقبال نے ۵ نومبر ۱۹۲۴ء کو جو خط بڑے بھائی کے نام لکھا اس کا متعلقہ حصہ حسبِ ذیل ہے:

''اگر جاوید اور اس کی والدہ تندرست ہیں تو بہتر ہے۔ ۱۰ نومبر تک آ جائیں...... میں نومبر کے مہینے میں حاضر نہیں ہو سکتا۔ کام کے علاوہ اور بہت سی مصروفیتیں ہیں۔ نئے گورنر صاحب کے بہت سے ڈنر ہیں وہاں جانا ہے۔ اس کے علاوہ علی گڑھ کے ایک پروفیسر مجھ سے ملنے کے لیے آ رہے ہیں۔ وہ میرے متعلق کوئی کتاب لکھنا چاہتے ہیں......''[۳۷]

گویا نومبر کے دوران سیالکوٹ نہ جا سکنے کی چار وجوہ میں بے تمیزی کا تعلق گورنر کے عشائیوں سے تھا۔ سیالکوٹ میں کوئی ایمرجنسی نہیں تھی۔ جاوید کی پیدائش ایک ماہ پہلے ہوئی تھی، نیز وہ اور اس کی والدہ تندرست تھے۔ عبدالماجد نے تاثر یہ دیا ہے کہ اقبال کا سیالکوٹ جانا ضروری تھا لیکن ''گورنر کے حضور حاضری کی اہمیت'' (یہ عنوان قائم کیا ہے) اقبال کے نزدیک اتنی زیادہ تھی کہ بیوی اور بچے کو نظر انداز کر دیا۔ موصوف نے بات کو جو رنگ دیا ہے اور اسے جس طرح انگریز کی وفاداری کا ثبوت بنایا ہے اسے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح ۱۹۲۵ء میں، سید میر حسن کے صاحبزادے، ڈاکٹر علی نقی نے اقبال سے ایک شعر لکھوایا جسے گورنر کی طرف سے دی جانے والی الوداعی پارٹی میں انھوں نے پیش

کیا۔اس سے یہ دلیل قائم کرنا کہ اقبال، مرزا غلام احمد کی طرح انگریزوں کے مطیع و وفادار تھے، حیران کن ہے۔

۱۹۲۷ء: ''ریکارڈ'' میں ۱۹۲۶ء کے تحت کوئی اندراج نہیں ہے۔ ۱۹۲۷ء میں، فسادات لاہور کے دوران، علامہ اقبال نے انگریز افسروں کی تعداد میں اضافے کا مطالبہ کیا۔مولانا محمد علی نے ''ہمدرد'' کی (تین چار قسطوں میں نہیں بلکہ) پانچ قسطوں میں اقبال پر تنقید کی۔شیخ عبدالماجد نے ''مولانا محمد علی جوہر کی زبردست تنقید'' کا عنوان قائم کر کے اس تنقید کے حرف آخر ہونے کا تاثر دیا، جبکہ یہ تنقید بے جواز تھی۔اقبال انگریزوں سے اطاعت و وفاداری کا اظہار نہیں کر رہے تھے بلکہ مسلمانوں کے مفاد کی بات کر رہے تھے۔(مولانا محمد علی کے اعتراضات کا جائزہ، چند صفحات آگے، الگ سے لیا گیا ہے)

۱۹۱۸ء تا ۱۹۲۷ء علامہ اقبال کا اصل کردار:

اس دس سالہ عرصے میں اقبال کا حقیقی کردار کیا تھا؟اس دوران ان کی حسب ذیل کتابیں شائع ہوئیں:

(۱) رموزِ بیخودی: ۱۹۱۸ء

(۲) پیامِ مشرق: ۱۹۲۳ء (اسی سال ''اسرار و رموز'' یکجا شائع ہوئیں)

(۳) بانگِ درا: ۱۹۲۴ء

(۴) زبورِ عجم: ۱۹۲۷ء

ان شعری مجموعوں میں اللہ، رسولؐ، اسلام اور ملتِ مسلمہ کے ساتھ اقبال کی وفاداری کے بکثرت شواہد تابندہ و درخشندہ ہیں لیکن انگریز حکمرانوں کے ساتھ وفاداری کا کوئی اظہار نہیں۔حقیقت یہ ہے کہ اقبال ''افرنگ'' کی جگہ ''معمارِ حرم'' کو عالمی قیادت پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں۔''بانگِ درا'' کی صرف آخری دو نظموں (خضرِ راہ اور طلوعِ اسلام) اور ''زبورِ عجم'' میں ایسے بیسیوں شواہد ہیں جن سے عبدالماجد کے ''ریکارڈ'' اور ''کہانی'' کے پرخچے اڑ جاتے ہیں۔[۳۸] کوئی سمجھنا

چاہے تو علامہ اقبال کے حقیقی مؤقف اور پیغام کو ان اشعار سے سمجھا جا سکتا ہے:

فریاد ز افرنگ و دلآ ویزیِ افرنگ　　فریاد ز شیرینی و پرویزیِ افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزیِ افرنگ　　معمارِ حرم! باز بہ تعمیرِ جہاں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں خوابِ گراں خیز
از　　خوابِ　　گراں　　خیز![۳۹]

میاں عبدالرشید نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے:

افرنگ اور اس کی دلآ ویزی سے فریاد!
افرنگ کی دلربائی اور حیلہ گری سے فریاد!

ساری دنیا افرنگ کی چنگیزی سے ویران ہو چکی ہے، معمارِ حرم! جہان کی از سرِ نو تعمیر کے لیے اُٹھ، اس خوابِ گراں خوابِ گراں خوابِ گراں سے بیدار ہو، خوابِ گراں سے بیدار ہو۔[۴۰]

شیخ عبدالماجد کا مرتب کردہ ''ریکارڈ'' یک رُخا، ناقص، نامعقول اور گمراہ کن ہے۔ اس ضمن میں دو نکات قابلِ غور ہیں:

(۱) اقبال کی جن مدحیہ منظومات کو موصوف نے اپنی کتب کی زینت بنایا ہے، اقبال نے انھیں کوڑا سمجھ کر پھینک دیا۔ انھیں ''بانگِ درا'' میں جگہ نہ دی۔ ۱۹۲۴ء میں عملاً ان نظموں سے دست بردار ہو گئے اور انھیں ترک اور رد کر دیا۔ انگریز سے وفاداری کا بظاہر کوئی نقش تھا تو اسے، حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا۔ یہ نظمیں ''شرعاً'' کہی گئی ہوتیں تو اتنی ناپائیدار ثابت نہ ہوتیں۔ چنانچہ ان متروک نظموں کی بنا پر اقبال کو موردِ الزام ٹھہرانے والے حق بجانب نہیں ہیں۔

(۲) شیخ عبدالماجد نے مرزا غلام احمد قادیانی کی، حسبِ ذیل تحریر، ''اقبال اور احمدیت'' کے صفحہ ۱۳۱ پر درج کی ہے:

''اے نادانو! گورنمنٹ انگریزی کی تعریف، تمہاری طرح،

میری قلم سے منافقانہ نہیں نکلتی۔ وہ لوگ سخت نمک حرام ہیں
جو حکام انگریزی کے روبرو، ان کی خوشامد کرتے ہیں اور ان
کے آگے گرتے ہیں اور پھر گھر آ کر کہتے ہیں کہ جو شخص اس
گورنمنٹ کا شکر کرتا ہے وہ کافر ہے۔''

اس تحریر سے علامہ اقبال کا، مثبت یا منفی، کوئی تعلق نہیں۔ غلام احمد قادیانی اور علامہ اقبال کے راستے جدا ہیں۔ اقبال کا راستہ ان لوگوں سے بھی جدا ہے جن پر مرزا قادیانی نے تنقید کی ہے۔ اقبال نے جو کچھ کہا، انگریز کے عہد میں، برسرِ عام کہا۔ فرنگی استعمار کے خلاف اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی حمایت میں کہی گئی منظومات ان کی کتابوں میں شامل ہوئیں۔ ''اسرارِ خودی'' کا ۱۹۲۰ء میں انگریزی ترجمہ شائع ہوا تو انگریز دانشوروں نے اس کے خلاف سخت ردِّ عمل ظاہر کیا۔ [۴۱]

۱۹۲۳ء میں ''سر'' کے خطاب کی خوشی میں، شاہدرہ میں دی گئی پارٹی میں گورنر سمیت انگریز افسران موجود تھے۔ اس موقعے پر اقبال نے ''طلوعِ اسلام'' کا ابتدائی حصہ پیش کیا۔

۱۹۲۹ء: (''ریکارڈ'' میں ۱۹۲۸ء کا خانہ خالی ہے۔)

ایم بی گوہری کے لیے اقبال نے جو تصدیق نامہ لکھا اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبال انگریزی حکومت کی ''وفادارانہ خدمات'' کو ''احساسِ فرض'' خیال کرتے تھے، محلِ نظر ہے۔ کوئی شخص کسی خدمت کا معاوضہ، تنخواہ یا کمیشن کی صورت میں، وصول کرتا ہو تو دیانت داری سے کام کرنا اس کا فرضِ منصبی بن جاتا ہے۔

۱۹۳۰ء: سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام مکتوبِ اقبال کے منقولہ جملے اس بات کا ثبوت نہیں ہیں کہ اقبال مسلمانوں پر ہندوؤں کی حکومت کے لیے تیار ہو گئے تھے۔ (اس سلسلے میں امامِ جماعت احمدیہ سے موازنہ بے معنی ہے۔ [۴۲]) یہ احتجاجی اور طنزیہ انداز ہے۔ اقبال کا مؤقف کانگرسی ہندوؤں اور مسلمانوں سے مختلف تھا۔ وہ یہ تھا کہ انگریز حکمرانی کے خاتمے کے بعد مسلمان ہندوؤں کے زیرِ تسلّط نہ آ

جائیں۔ اسی مقصد کے تحت اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد (دسمبر ۱۹۳۰ء) میں "مسلم ریاست" کا تصور پیش کیا۔ سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام مکتوب کا بھی اصل مقصد یہی ہے کہ انگریزوں کو ہندو مسلم مسئلے کے منصفانہ حل کے لیے آمادہ کیا جائے۔ اس خط کا حسب ذیل اقتباس اقبال کے اصل مؤقف کی وضاحت کرتا ہے:

> "آج کل ہندوستانیوں کی سب سے بڑی ضرورت ہندو مسلم سمجھوتا ہے جو ناممکن ہے اور اس ضمن میں تمام کوشش رائیگاں جائیں گی اور مجھے یہ کہنے سے بھی عار نہیں کہ اس مسئلہ کا حل تلاش کرنے میں ہمیں برطانیہ کی امداد کی ضرورت ہوگی بشرطیکہ اس کے اغراض نیک نیتی پر مبنی ہوں۔
>
> آئندہ گول میز کانفرنس میں اگر برطانیہ نے دونوں قوموں کے اختلاف سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی تو آخر کار یہ بات دونوں ملکوں کے لیے تباہ کن ثابت ہوگی۔ اگر برطانیہ اپنے کسی مادی مفاد کے پیش نظر ہندوؤں کو سیاسی اختیارات سونپ دے اور اسے برسر اقتدار رکھے تو ہندوستان کے مسلمان اس بات پر مجبور ہوں گے کہ سوراجیہ یا اینگلو سوراجیہ نظام حکومت کے خلاف وہی حربہ استعمال کریں جو گاندھی نے برطانوی حکومت کے خلاف کیا تھا۔"[۴۳]

ہندوؤں کو سیاسی اختیارات سونپنے سے خبردار کرتے ہوئے اس سے متصل، اقبال نے برطانوی سرکار کو ایک اور دھمکی بھی دی ہے۔ یعنی ہندوؤں کو اختیار سونپنے کا نتیجہ یہ بھی نکل سکتا ہے کہ ایشیا کے تمام مسلمان روسی اشتراکیت کی گود میں چلے جائیں۔ شیخ عبدالماجد کی تحقیق کا انداز یہ ہے کہ کسی تحریر کا جزوی اقتباس نقل کر کے اس کے اصل پیغام پر پردہ ڈالا جائے اور اس کا وہ مفہوم پیش کیا جائے جو ان کے مؤقف کی تقویت کا باعث ہو، اگرچہ درحقیقت اس کا مفہوم اس کے بالکل برعکس ہی کیوں نہ ہو۔

**۱۹۳۲ء:** نیشنل لیگ انگلستان کے استقبالیے میں اقبال کی تقریر کا نقل کردہ حصہ بھی ادھورا

ہے۔اس بیان کا مقصد ''وفا شعاری'' کا اظہار نہیں بلکہ مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ تھا۔پورا جملہ حسبِ ذیل ہے:

> ''مسلمانوں میں جرأت ہے اور انھوں نے برطانیہ کے ساتھ ہمیشہ پر خلوص اور وفاشعاری کے تعلقات استوار رکھے ہیں، لہٰذا انھیں توقع ہے کہ آخری فیصلہ کرتے وقت مسلمانوں کی خواہشات کا خیال اور ان کے مطالبات کا تحفظ کیا جائے گا۔''[۴۴]

۱۸۵۷ء میں، انگریزوں کے ہاتھوں، مسلمانوں کی شکست ہوئی۔ ہندوستان پر قابض ہو کر انگریزوں نے مسلمانوں کا کچومر نکال دیا۔ان کی تلوار کند اور حوصلہ پست ہو چکا تھا۔سیّد احمد خان نے انگریزی تعلیم و تہذیب کی طرف مائل کر کے اور انگریز دوستی کی طرح ڈال کر، اپنے نزدیک، مسلمانوں کو ذلت سے نکالنے کا بندوبست کیا۔اس حکمتِ عملی سے اختلاف ہو سکتا ہے اور کیا گیا ہے۔اقبال نے خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں اس تعلیم کے نتائج سے بیزاری ظاہر کی اور مغربی تہذیب سے وفاداری کو ہدفِ تنقید بنایا۔سیّد احمد خان کے مخالف بیشتر مسلم راہ نما کانگرسی جال میں پھنس گئے جبکہ سرسیّد کے پیروکاروں نے مبینہ ''پر خلوص اور وفاشعاری کے تعلقات'' کی بنا پر، ہندو تسلط کے منصوبے کا توڑ کرنے کے ضمن میں، برطانیہ سے مدد لینے کی کوشش کی۔کانگرسی رویے سے ظاہر ہو گیا تھا کہ ہندو مسلم سمجھوتا ناممکن ہے۔اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) میں مسلم ریاست کا تصوّر پیش کیا جو اسلامی نشأۃِ ثانیہ کا اقدام تھا اور جس سے برطانیہ خوف زدہ تھا۔ڈاکٹر جاوید اقبال کا مؤقف ہے کہ اقبال کا تعلق سرسیّد کے مکتبۂ فکر سے ہے۔یہ بات جزوی طور پر درست ہے۔اقبال نے، درحقیقت، مسلمانوں کی وفاداری کا رُخ تبدیل کر دیا تھا، تاہم انگریزوں کے ساتھ وفاشعاری کی ایک تاریخ تھی اور اس سے فائدہ اُٹھانے کی ضرورت تھی، خصوصاً اس لیے کہ ہندو عزائم جارحانہ تھے اور مسلمان بیدار و منظم نہیں تھے۔اقبال کا اصل پیغام

انگریزوں پر بھروسے کا نہیں تھا۔ وہ مسلمانوں کو بار بار ہندوؤں اور انگریزوں کی مخالفانہ سرگرمیوں سے آگاہ کرنے اور انھیں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی تلقین کرتے رہے۔[۴۵]

۱۹۳۳ء: تھامسن کے نام اقبال کے خط میں فقرہ کہ ''نادر شاہ کے حکومتِ برطانیہ کے ساتھ نہایت دوستانہ تعلقات تھے۔'' انگریز حکمرانوں سے اقبال کی اطاعت و وفاداری کے ثبوت میں پیش کیا گیا ہے۔ ایسے ثبوت عبدالماجد کے لیے۔ ''ڈوبتے کو تنکے کا سہارا بہت ہے۔'' کی حیثیت رکھتے ہیں۔

۱۹۳۵ء: حکومت کی طرف سے سلور جوبلی فنڈ کے لیے اپیل پر اقبال نے ایک سو روپے چندہ دیا۔ اس واقعے کو شیخ عبدالماجد نے نمک مرچ لگا کر بیان کیا ہے۔ ''حد درجہ مالی پریشانی'' میں ''اتنی بڑی مالی قربانی'' سے موصوف کو اندازہ ہوا کہ تاجِ برطانیہ کے لیے اقبال کے دل میں ''غیر معمولی عقیدت مندی کے جذبات موجزن تھے۔''[۴۶] فکرِ ہر کس بقدرِ ہمتِ اوست۔ اقبال نے چندہ دے دیا۔ وجہ کچھ بھی ہو یہ ''غیر معمولی عقیدت مندی'' کا اظہار نہیں تھا۔ غیر معمولی عقیدت مندی کے جذبات مرزا قادیانی کے دل میں موجزن تھے۔ اس کے بکثرت ثبوت موجود ہیں اور وہ ایسے ثبوت ہیں جن کی تردید ناممکن ہے۔[۴۷]

۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۵ء تک اقبال کے دو اہم ترین شعری مجموعے ''جاوید نامہ'' (۱۹۳۲ء) اور ''بالِ جبریل'' (۱۹۳۵ء) شائع ہوئے۔ ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے فرنگی استعمار کو رد کیا ہے اور ''حکومتِ الٰہی'' کی صفات بیان کی ہیں۔[۴۸] بالِ جبریل میں انگریزی استعمار کے خلاف اقبال کی لے اتنی تیز ہے کہ خلیفہ عبدالحکیم نے اس پر احتجاج کیا ہے اور اقبال کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ اقبال پر ایک بڑا اعتراض مغرب دشمنی کا بھی ہے جس میں انگریز دشمنی شامل ہے۔ (اگلے عنوان کے تحت اس کا جائزہ لیا گیا ہے) درحقیقت اقبال نہ انگریز دوست ہیں نہ انگریز دشمن۔ وہ اسلام دوست ہیں اور اسلام نے ان کی انسانیت دوستی کو محکم کیا ہے۔ اقبال اگر دشمن

ہیں تو باطل کے جس میں یہ بات شامل ہے کہ انسان نوعِ انسانی کا شکاری ہو۔ اقبال کو انگریز کی محکومی میں زندگی گزارنا پڑی۔ یہ زندگی انھوں نے، بڑی حد تک، عزت اور وقار کے ساتھ گزاری اور اسی دوران استعمار کی جڑیں کھوکھلی کر دیں۔ اقبال نے روشن اور توانا فکر دیا جس کی بنیاد پر عالمی اسلامی قیادت وجود میں آسکتی ہے۔

مسلمانوں کو تازہ ولولہ اقبال نے دیا۔ اس ضمن میں خدا کا شکر ادا کیا ہے لیکن ایک شکایت بھی کی ہے:

اک ولولہ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمر قند!
لیکن مجھے پیدا کیا اس دیس میں تو نے
جس دیس کے بندے ہیں غلامی پہ رضا مند![۴۹]

اقبال نے تصورِ پاکستان دیا جو انگریز کی غلامی سے نجات اور ہندو تسلط سے بچنے کی صورت تھی۔ یہ تصور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی طرف ایک پیش قدمی ہے۔ یوں بھی اقبال اسلامی اتحاد اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے نقیب ہیں۔ ان کا یہ کارنامہ مغربی استعمار پر کاری ضرب ہے۔

اقبال کے آخری چند برسوں کی، انگریز حکمرانوں سے، ''اطاعت و وفاداری کی کہانی'' شیخ عبدالماجد نے بیان نہیں کی۔ سہارے کے لیے انھیں تنکے بھی دستیاب نہ ہوئے جبکہ مغربی استعمار کے خلاف، اقبال کا فکری جہاد، آخر تک جاری رہا۔[۵۰] عبدالماجد نے اطاعت و وفاداری کے ۳۵ سالہ ریکارڈ کا بلند بانگ دعویٰ تو کیا لیکن خاص مواقع پر کہی گئی چند منظومات کے علاوہ ان کے پاس کوئی ٹھوس مواد نہیں تھا۔ ان منظومات کو بھی ''بانگِ درا'' میں شامل نہ کر کے اقبال نے ترک کر دیا جبکہ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے ضمن میں ان کی منظومات ''بانگِ درا'' اور دوسرے شعری مجموعوں میں شامل ہوتی رہیں۔ عبدالماجد کا مقصد تھا کہ علامہ اقبال کو غلام احمد قادیانی کی طرح، انگریز حکمرانوں کا نیاز مند

ثابت کیا جائے۔ اس کے لیے انھوں نے مفید مطلب ''ریکارڈ'' اکٹھا کیا اور علامہ اقبال کے اصل کردار کو چھپانے کی کوشش کی۔ موصوف کے دعوے تمام تر مصنوعی ہیں۔ اقبال کی وفاداری اللہ کے ساتھ ہے اور ''غیر معمولی عقیدت مندی کے جذبات'' جناب رسالت مآبؐ سے وابستہ ہیں۔ اس کے شواہد اقبال کے سارے کلام میں بکھرے ہوئے ہیں۔ دو چار اشعار حسب ذیل ہیں:

میرا نشیمن نہیں درگہِ میر و وزیر
میرا نشیمن بھی تو، شاخِ نشیمن بھی تو

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیریاب تو!
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو!

یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ!

دلش نالد! چرا نالد؟ نداند
نگاہے یا رسولؐ اللہ نگاہے![51]

اقبال نے نکتۂ توحید بے مثل انداز کے ساتھ پیش کیا ہے۔[52] اور وہ اللہ کی بڑائی بیان کرنے سے کسی صورت باز نہیں رہ سکتے۔[53] جبکہ مرزا غلام احمد انگریز حکمرانوں کے حقیقی نیاز مند تھے۔ ان کی تعریف و توصیف کرتے رہے اور ان کی بڑائی بیان کی۔ مرزا قادیانی اور علامہ اقبال میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اقبال کے یہ اشعار توجہ طلب ہیں:

نیشنل کور و طوافِ شملہ و منعِ جہاد
خود غلام احمد نہ سمجھا چیستانِ قادیان

لَا اِلٰہَ اِلَّا فرنگی، کلمۂ دینِ بروز
الفرنگی اکبر، آوازِ اذانِ قادیان[54]

۲

۱۲ راگست ۱۹۲۷ء سے ۲۱ اگست ۱۹۲۷ء تک ، دس دنوں کے دوران، پانچ مضامین علامہ اقبال کے خلاف تحریر کر کے، محمد علی نے ''ہمدرد'' میں شائع کیے۔ یہ مضامین ''خطباتِ محمد علی'' حصہ دوم میں شامل ہیں۔ ہندوؤں کے مقابلے پر، انگریزوں کا ساتھ دینے کے ضمن میں، اقبال پر محمد علی کے اعتراضات حسبِ ذیل ہیں:

(۱) گاندھی کی تحریکِ عدم تعاون کے سلسلے میں ہم لاہور پہنچے۔ اسلامیہ کالج کو علی گڑھ سے بھی زیادہ ترکِ موالات کے لیے مستعد پایا مگر ڈاکٹر اقبال صاحب سیکرٹری تھے۔ آپ نے جن سے ہم نے اسلام سیکھا تھا ہماری دعوت کو ٹال دیا۔

(۲) ترکِ موالات کے سلسلے میں جب ہر کوئی جیل جا رہا تھا، اقبال جیل نہ گئے۔ ہم جیل سے باہر آئے تو ''اقبال مرحوم'' ڈاکٹر سر محمد اقبال بن چکے تھے۔

(۳) لاہور کے حالیہ فسادات کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے انتظامی عہدوں کے لیے یورپین افسروں کا مطالبہ کیا۔ اقبال نے صوبائی کونسل میں یہ مطالبہ دُہرایا۔ ''شمع اور شاعر'' کا مصنف لندن ٹائمنز اور اس کے مؤکلوں کا آلۂ کار بن رہا ہے۔ سر اقبال کی سچی ملت پرستی یہ ہے کہ چند اور مسٹر اوگلوی پنجاب کو دے دیے جائیں۔ ٹائمنز کا شملوی نامہ نگار ان کی ترجمانی یوں کر رہا ہے کہ ہندوستانیوں کو ہندوستانیوں پر اعتبار ہی کہاں ہے۔ انھیں تو انگریز حکام چاہئیں۔

(۴) اقبال پنجاب کونسل میں ملکِ معظم اور ان کے ورثا کی وفاداری کا حلف اُٹھا کر شریک ہوئے ہیں۔

خلافت اور ترکِ موالات کی تحریک نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں جو بیداری پیدا کی، اقبال نے اسے ''انقلاب'' کہا ہے اور اس کی تعریف کی ہے۔ [۵۵] گاندھی کی تعریف ''مردِ پختہ کار و حق اندیش و باصفا'' جیسے الفاظ سے کی۔ [۵۶] لیکن بطور ہندو راہ نما کے۔ مسلمانوں کی راہ نمائی مہاتما کے ہاتھ میں دینا، اقبال کے نزدیک، جنابِ رسالت مآبؐ کی پیروی سے منحرف ہونے کے مترادف تھا۔ [۵۷] اقبال نے محمد علی کی بھی بہت تعریف

کی۔ [58] تاہم یورپ کی اقوامِ غالب اور متحدہ ہندوستانی قومیت کے معاملے میں اقبال کی نظر دوررس تھی۔ اسلام کی منشا اور غایت کو وہ خوب سمجھتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۰ء میں مولانا محمد علی جب خلافت وفد لے کر یورپ گئے تھے تو اقبال نے ایک نظم بعنوان ''دریوزۂ خلافت'' لکھ کر گرفت کی تھی۔ محمد علی نے ناکامی کے بعد اس تنقید کو درست تسلیم کیا۔ [59] اسی طرح تحریک ترکِ موالات کے خاتمے، شدھی اور سنگھٹن کے اجرا اور ہندو مسلم فسادات کے باعث متحدہ ہندوستانی قومیت کے غبارے سے ہوا نکل گئی۔

اقبال ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے لیکن یہ حمایت مشروط تھی مسلم حقوق کے تحفظ کے ساتھ، تاہم متحدہ ہندی قومیت کے روادار نہیں تھے۔ وہ مسلمانوں کو اسلامی عقیدے کی بنیاد پر الگ قوم تصور کرتے تھے۔ اقبال خلافت کے خلاف نہیں تھے۔ وہ خلافت کے ادارہ کو ضروری سمجھتے تھے۔[60] لیکن کسی ایسی تحریک کا ساتھ دینا یا اس کے لیے جیل جانا جو ہندوستانی متحدہ قومیت کو پروان چڑھا رہی تھی اقبال کے لیے محال تھا۔ ہندو مسلم اتحاد کی روایت کا آغاز تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات سے ہوا۔ اس کا تمام تر فائدہ ہندو قائدین نے اُٹھایا اور مسلمان کسی حقیقی اور دیرپا فائدے سے محروم رہے۔ اس بات کا قوی امکان تھا کہ اگر محمد علی کچھ عرصہ اور زندہ رہتے تو اپنے اُستاد، علّامہ اقبال، کے مؤقف کو پوری طرح اپنا لیتے۔ وہ ۱۹۳۰ء میں کانگرس کی عدمِ تعاون کی تحریک سے الگ رہے۔ اب وہ خود تبدیل ہو چکے تھے۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر مولانا محمد علی کے اس اعتراض کا کوئی جواز نہیں بنتا کہ ترکِ موالات کے سلسلے میں اقبال نے ہماری دعوت کو ٹال دیا۔

''سر کا خطاب'' الگ عنوان کے تحت زیرِ بحث آ چکا ہے۔

آزادی کی خواہش اقبال میں کسی سے کم نہیں تھی۔ فرنگی استعمار کا رعب اور سحر توڑنے اور آزادی کا ولولہ پیدا کرنے میں اقبال کا کردار بے مثال ہے۔ یہ بات کہ انتظامی عہدوں کے لیے اقبال نے انگریز افسروں کا مطالبہ کیا، اس کی وجہ ہندو مسلم فسادات تھے۔ ان فسادات کے دوران ہندو اور مسلمان افسر (مسلمان افسر بہت کم تھے) اپنی اپنی قوم کا ساتھ دیتے تھے۔[61]

اس کا مستقل حل بھی اقبال ہی نے پیش کیا اور وہ یہ کہ مسلمانوں کے لیے، ان کی جدا قومیت کے باعث، مسلم اکثریتی علاقوں میں، الگ ریاست قائم کی جائے۔ مولانا محمد علی نے اپنی جوشیلی طبیعت کے باعث، انگریز افسروں کے مطالبے کو "ٹائمز" کی اُمت کے جال میں پھنسنا قرار دیا۔ یہ درست نہیں تھا۔ درست بات یہ ہے کہ محمد علی، عرصہ دراز تک کانگرس کے جال میں پھنسے رہے۔ جب کانگرس سے مایوس ہوئے تو نئے کردار کے لیے زندگی نے انھیں مہلت نہ دی۔

جہاں تک پنجاب اسمبلی میں حلفِ وفاداری کا تعلق ہے تو یہ دائمی اور حقیقی وفاداری کا حلف نہیں تھا۔ یہ ضابطے کی کاروائی تھی۔ اس پر اعتراض کرتے ہوئے یہ بات نظر میں رہنی چاہیے کہ متحدہ ہندی قومیت کے تحت آزادی ملتی تو مسلمان ارکینِ پارلیمان کا ہندوستانی دستور سے وفاداری کا حلف اٹھانا کس حد تک درست ہوتا؟ یا اب ہندوستان سمیت دنیا بھر میں جن مسلمانوں کو سیکولر دستوروں یا شخصی حکمرانوں سے وفاداری کا حلف اُٹھانا پڑتا ہے، ان کے مسئلے کا کیا حل ہے؟ یہ حل سوچنے والے اقبال تھے۔ اس تناظر میں برِصغیر میں الگ مسلم ریاست کا قیام کتنا عظیم واقعہ ہے۔ اس کا پس منظر قومیت کا اسلامی تصور تھا نہ کہ ہندی وطنی تصور۔ مولانا محمد علی نے ہندی متحدہ قومیت کو فروغ دے کر مسلمانوں کے لیے کیا حاصل کیا؟ مسلم ریاست کا تصور اقبال نے پیش کیا تو محمد علی اس کی حمایت کرنے سے اس لیے قاصر رہے کہ وہ اسلامی دائرے کے ساتھ ساتھ ہندوستانی دائرے کے اسیر بھی تھے۔[۶۲]

حالات کے جبر کے ساتھ، ایک حد تک اور وقتی سمجھوتا کرنے کے باوجود اقبال کی نگاہیں دور تک دیکھ رہی تھیں اور وہ اُمت کو مستقل تبدیلی کے لیے بیدار کر رہے تھے۔ ان کی دائمی، غیر مشروط اور لامحدود وفاداری اللہ اور رسولؐ کے ساتھ تھی۔

## ۳

سائمن کمیشن سے مقاطعے کی بنیاد یہ تھی کہ اس کے ارکان میں کسی ہندوستانی کو شامل نہیں کیا گیا۔[۶۳] غیرت کا یہ مظاہرہ ہندی قومیت کا ترجمان تھا۔ بڑے بڑے مسلم زعما

اس فریب میں آ کر بائیکاٹ میں شریک ہو گئے جبکہ ہندو لیڈر مسلم مطالبات کو مسلسل نظر انداز کر رہے تھے۔ اس صورت حال میں ضروری بات یہ تھی کہ کمیشن کے سامنے مسلم نقطۂ نظر پیش کیا جائے۔[۶۴] سر محمد شفیع پر انگریزوں کی حاشیہ برداری کا الزام درست سہی لیکن وہ ہندوؤں کے حاشیہ بردار نہیں تھے۔ مسلم سیاست کے نقطۂ نظر سے ان کا کردار ہندوؤں کے حاشیہ بردار مسلم زعما سے بہتر تھا۔ وہ جداگانہ انتخاب کے مستقلاً حامی رہے اور اقبال کے نزدیک یہ بات بہت اہم تھی۔ جداگانہ انتخاب سے دست برداری کو اقبال مسلمانوں کی سیاسی موت تصور کرتے تھے۔[۶۵] محمد علی جوہر تو ابھی تک کانگرس میں شامل تھے، محمد علی جناح بھی مشروط طور پر، جداگانہ انتخاب سے دست بردار ہو چکے تھے۔[۶۶] انھوں نے سائمن کمیشن کے بائیکاٹ میں کانگرس کا ساتھ دیا اور اس وجہ سے تنقیدِ اقبال کا ہدف بھی بنے۔[۶۷] علامہ اقبال، مولانا حسرت موہانی اور سر محمد شفیع نے سائمن کمیشن کا خیر مقدم کیا۔ اقبال اور سر شفیع کا راستہ ایک تھا لیکن یہ ساتھ مسلم مطالبات کے تحفظ کی حد تک تھا۔ اسی موقعے پر جب سائمن کمیشن کے لیے تیار کردہ یادداشت میں سر شفیع نے صوبائی خود مختاری کا مطالبہ حذف کر دیا تو اقبال، شفیع مسلم لیگ کی سیکرٹری شپ سے مستعفی ہو گئے۔ اقبال نے سر شفیع کا ساتھ چھوڑ دیا اور دونوں کے راستے الگ ہو جاتے اگر سر محمد شفیع اپنی غلطی کا ازالہ کر دیتے۔ اقبال کی جملہ مساعی مسلم مفادات کے لیے تھیں۔ ہندوؤں اور انگریزوں سے مفاہمت کی کشش و گریز کی پوری روداد اسی نکتے کی تفسیر ہے۔[۶۸] محمد علی جوہر اور محمد علی جناح بھی مسلم مفادات ہی کے علم بردار تھے لیکن اقبال کے موقف سے اختلاف کر کے اور ہندوؤں پر اعتماد کر کے پشیمان ہوئے۔ سائمن کمیشن سے اقبال کے تعاون پر، مولانا محمد علی نے، چبھتی ہوئی زبان میں، لکھا کہ "یہ پنجاب کی بد قسمتی ہے کہ سر محمد اقبال جیسے لیڈر، سر محمد شفیع جیسے وفادار کو اپنی آزاد خیالی کی سطح تک نہ ابھار کر لا سکے بلکہ برخلاف اس کے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود بھی سر محمد شفیع کی وفاداری کی پست سطح پر اتر آئے ہیں۔ چنانچہ کمیشن کے متعلق پنجاب مسلم لیگ کے سیکرٹری کا بیان اس کے صدر کے بیان سے زیادہ چاپلوسی کا ہے۔ پنجاب حقیقتاً اچھے لوگوں کا خطہ ہے مگر ان کی راہ نمائی صحیح طور پر نہیں کی جاتی۔"[۶۹]

مولانا ظفر علی خان نے تند و تیز زبان میں: ''قہر آزادی کی کھودی کس نے سر اقبال نے۔'' جیسے مصرعے موزوں کیے۔ وہ بھی ابھی تک کانگرسی فضاؤں میں اڑ رہے تھے۔

سائمن کمیشن ناکام ہوا۔ دستور کے لیے نہرو کمیٹی بنی۔ کمیٹی کی رپورٹ شائع ہوئی۔ محمد علی جناح نے جن مطالبات کی منظوری سے مخلوط انتخاب کو مشروط کیا تھا وہ نظر انداز کر دیے گئے۔ آل پارٹیز کنونشن کلکتہ میں نہرو رپورٹ منظور ہونا تھی۔ محمد علی جوہر نے ترمیم پیش کی۔ ان کے خلاف شور مچایا گیا۔ ادھر دہلی میں کلکتہ کنونشن کا توڑ کرنے کے لیے شفیع مسلم لیگ نے آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا اہتمام کیا۔ مولانا محمد علی کلکتہ سے نکلے تو دہلی پہنچے اور مسلم کانفرنس میں شریک ہو گئے۔ محمد علی جناح نے کلکتہ کنونشن میں جو ترامیم پیش کیں وہ رد کر دی گئیں۔ اس کے بعد انھوں نے چودہ نکات مرتب کیے جن میں، جداگانہ انتخاب سمیت آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے جملہ دس مطالبات شامل تھے۔ ان واقعات سے اقبال کے درست مؤقف اور سیاسی بصیرت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

یہ اعتراض کہ انگریز کے اشارے پر خطبۂ الٰہ آباد میں مسلم ریاست کا تصور پیش کیا گیا، بے بنیاد ہے۔ (تفصیل ''تصورِ پاکستان'' میں 'تخلیقِ پاکستان انگریز کی چال تھی' کے زیرِ عنوان پیش کی گئی ہے۔) یہ اعتراض بھی عجیب ہے کہ دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں علامہ اقبال کو، انگریزوں نے نامزد کیا۔ تینوں گول میز کانفرنسوں کے جملہ شرکا کو انگریزوں نے ہی نامزد کیا تھا۔ ان شرکا میں گاندھی اور مولانا محمد علی شامل تھے۔ انگریز کے اشارے پر ہندو مسلم مفاہمت میں رخنہ انداز ہونے کا اعتراض اس لیے وزن نہیں رکھتا کہ ہندو مسلسل مسلم مطالبات کو نظر انداز اور رد کرتے رہے۔ مسلمان راہ نماؤں نے ہندو مسلم مفاہمت کی بارہا کوششیں کیں لیکن کوئی مفاہمت نہ ہو سکی۔ ۱۹۱۶ء میں جداگانہ انتخاب کا اصول تسلیم کر لینے کے باوجود ہندو اسے نابود کرنے پر کمر بستہ رہے۔

۴

مولانا حسین احمد مدنی پلٹ پلٹ کر اقبال کے دماغ کو ''برطانوی سحر سے ماؤف'' بتاتے ہیں۔ وہ مسلم لیگ کو برطانوی تخلیق، اس کی حمایت کو برطانوی ''پھوٹ ڈالو'' کی

حمایت اور ہندی متحدہ قومیت کو برطانیہ کی موت تصور کرتے ہیں۔ ان کے ارشادات ہیں:

(۱) ''لڑاؤ اور حکومت کرو'' کی انگریزی پالیسی مشہور تر اور مشاہد ہے۔ بالخصوص کانگرس کے پیدا ہونے کے بعد تو اس میں انتہائی جدوجہد جاری ہے''[۷۰]

(۲) ''برطانیہ کی کوششوں سے مسلم لیگ کی تخلیق شملہ کی چوٹیوں سے ظہور پذیر ہوئی۔''[۷۱]

(۳) ''ان لوگوں سے جن کو برطانیہ سے گہرا تعلق ہے یا جن کے دماغ اور قلب برطانوی مدبرین کے سحر سے ماؤف ہو چکے ہیں۔......''[۷۲]

(۴) ''جناب ڈاکٹر صاحب کی ہستی کوئی معمولی ہستی نہ تھی .................. مگر باوجود کمالاتِ گوناگوں، ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا ہو جانا یا بعض غلطیوں میں پڑ جانا اور کسی ابجد خواں طالب علم کا اس سے محفوظ رہنا کوئی تعجب خیز بات نہیں۔''[۷۳]

(۵) ''ہندوستانیوں کا وطنیت کی بنا پر متحدہ قومیت بنا لینا انگلستان کے لیے جس قدر خطرناک ہے...... یہ جذبہ اگر ہندوستانیوں میں پیدا ہو جائے......انگریزی شہنشاہیت کا خاتمہ ہو جائے گا۔''[۷۴]

انصاف کی بات یہ ہے کہ علامہ اقبال پر ''ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا ہونے'' کا الزام غلط ہے۔ برطانیہ بلکہ مغرب کے سحر کو جس ہستی نے توڑا وہ علامہ اقبال تھے۔ اس ضمن میں، گزشتہ صفحات میں، متعدد اشعار نقل کیے گئے ہیں۔ کچھ اور یہاں درج کیے جاتے ہیں:

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہگذرِ سیل بے پناہ میں ہے![۷۵]

پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب[۷۶]

شفق نہیں مغربی افق پر، یہ جوئے خوں ہے! یہ جوئے خوں ہے!
طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ![۷۷]

غمیں نہ ہو کہ پراگندہ ہے شعور ترا
فرنگیوں کا یہ افسوں ہے، قم باذن اللہ [۷۸]

فرنگ سے بہت آگے ہے منزلِ مومن
قدم اٹھا! یہ مقام انتہائے راہ نہیں! [۷۹]

سحرِ فرنگ توڑنے کے باوجود، فرنگ کے ضمن میں، فکرِ اقبال میں توازن ہے۔ جبکہ سیّد مودودی کے الفاظ میں ''مولانا کی نگاہ میں حق اور باطل کا معیار صرف برطانیہ بن کر رہ گیا ہے۔''[۸۰] اسلامی نشأۃ ثانیہ کے تناظر میں اقبال کی نگاہ دوررس تھی۔ وہ جانتے تھے کہ اسلامی تعلیمات سے بے بہرہ ہونے کے باعث مسلمان ہندوستانی نیشنلزم کے سیلاب میں تنکوں کی طرح بہہ جائیں گے اور یہ سیلاب انھیں الحاد کی طرف لے جائے گا۔ اقبال نے اس کا تدارک کیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ ''میرا فرض تھا کہ آگے بڑھوں اور نئی نسل کے سامنے اسلامی تعلیمات کے حقیقی معانی رکھ دوں۔ میں خوش ہوں کہ انھوں نے میری بات سن لی ہے اور انگریزوں نے بھی کچھ حد تک اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک علاحدہ قوم ہیں اور انھیں اپنے اصولوں کے مطابق آزادانہ ترقی کرنے کے لیے مواقع ملنے چاہئیں۔''[۸۱]

پاکستان قائم ہو گیا۔ متحدہ قومیت کے جذبے کے بغیر انگریزی شہنشاہیت کا خاتمہ ہو گیا۔ مولانا مدنی بھارت میں رہ گئے۔ ''متحدہ قومیت اور اسلام'' میں انھوں نے ''متحدہ قومیت'' اور کانگرس کے دوسرے اصولوں کی، جابجا حمایت کی تھی۔ ان اصولوں کا مولانا کو ذاتی تجربہ ہو گیا۔ مولانا کے سوانح نگار اور خاص عقیدت مند پروفیسر قاضی زاہد الحسینی نے لکھا ہے کہ ہندوستان کی حکومت کی نظروں میں دارالعلوم دیوبند بھی کھٹکنے لگا اور گائے کی قربانی کا بہانہ بنا کر اس کی تلاشی لی گئی۔ اس موقعے پر کسی شاعر نے نظم لکھی جو پروفیسر موصوف نے نقل کی ہے۔ دو اشعار حسبِ ذیل ہیں:

آج حسین احمدؔ آزاد کا آنسو ہوں میں — کسی ناکام وفا کا تہی پہلو، ہوں میں
آج کہتے ہو مسلمان وفادار نہیں — سچ کہو تم تو جفا کیش جفا کار نہیں [۸۲]

## ۵

اقبال کو انگریز دوست، انگریز نواز بلکہ انگریزوں کا کاسہ لیس کہنے والے بیشتر انہی اکابر کے دریدہ دہن نام لیوا ہیں۔ اقبال سے حسد و رقابت رکھنے والے یا کسی دوسری وجہ سے اقبال شکنی کے لیے کوشاں حضرات نے بھی، اپنے اپنے رنگ میں، اس اعتراض کو دُہرایا ہے۔ قادیانیوں نے اقبال کو انگریزوں کا وفادار ثابت کرنے کی کوشش اس لیے کی تا کہ مرزا غلام احمد کی انگریز سرکار سے وفاداری کا جواز نکالا جائے۔ اس ضمن میں پیش کیے گئے سال بہ سال ریکارڈ کا جائزہ لیا گیا ہے اور چھپائے گئے شواہد کی نشاندہی کر کے اقبال کے اصل کردار کو واضح کیا گیا ہے۔ اس تناظر میں مزید دو نکات لائق توجہ ہیں:

(ا) محمد احمد خان نے متعدد تفصیلات بیان کرنے کے بعد اس موضوع کو سمیٹتے ہوئے لکھا ہے:

> ''اقبال نے گورنمنٹ کالج لاہور کی پروفیسری سے استعفیٰ دیا، لیفٹیننٹ گورنر کی کوششوں کے باوجود گورنمنٹ کالج کے شعبۂ تاریخ کی پروفیسری قبول کرنے پر آمادہ نہ ہوئے، انڈین ایجوکیشن سروس میں حکومت کے پیش کردہ عہدے کو مسترد کر دیا، اپنی وکالت چمکانے کے لیے انگریز عہدیداروں کی منت خوشامد نہ کی۔ وائسرائے کی دعوتوں کو ٹھکرایا، افریقہ میں حکومت کے ایجنٹ جنرل بننے سے خود وائسرائے ولنگڈن کے منہ پر انکار کر دیا، جانتے بوجھتے مجلسِ اقوام کی نمائندگی اور پبلک سروس کمیشن کی رکنیت کے مواقع کھو دیے...... اور ساری عمر قلیل ترین آمدنی پر گزار دی! اس کے باوجود نکتہ چین اور معترضین یہی کہتے رہے کہ اقبال، برطانیہ کا ہوا خواہ، انگریز کا نیاز مند اور امپیریلزم کا ایجنٹ ہے!! واہ رے سرکار کے اقبال!!!''[۸۳]

اس سے پہلے محمد احمد خان نے ایک سوال بھی اُٹھایا ہے۔ ''کیا انگریز کے ہوا خواہوں اور سرکار کے نیاز مندوں کی زندگی کا بھی یہی حال رہا ہے؟'' ڈاکٹر جاوید اقبال نے سرفضل حسین

کے صاحبزادے عظیم حسین کے اقبال پر اعتراضات نقل کیے ہیں جن کا ماحاصل یہ ہے کہ سر فضل حسین نے اقبال کو مالی طور پر کامیاب بنانے کے لیے بارہا کوششیں کیں لیکن اقبال نے یا تو مجوزہ منصب قبول کرنے سے انکار کر دیا اور یا حکومت پر ''بے لگام تنقید'' یا ''شدید نکتہ چینی'' کر کے سرکاری حلقوں کی ہمدردیاں کھو دیں۔[۸۴] ڈاکٹر جاوید اقبال نے بھی محمد احمد خان کا سوال دُہرایا ہے۔ ''کیا انگریز کے ہوا خواہوں اور سرکار کے نیاز مندوں کی زندگی کا بھی یہی حال رہا ہے؟''[۸۵]

(۲) اقبال کے بعض چوٹی کے ہندو معترضین نے اقبال پر انگریزوں کی نیاز مندی اور استعمار کا آلہ کار ہونے کا الزام نہیں لگایا۔ یہی حال اشتراکیوں اور مستشرقین کا ہے۔ پروفیسر رالف رسل نے اس الزام کے برعکس، اقبال کے حسب ذیل شعر پر اعتراض کیا ہے:

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم ننگِ دیں ننگِ وطن[۸۶]

رالف رسل لکھتے ہیں: ''میر جعفر اور صادق کا قصور یہ تھا کہ انھوں نے ۱۸ ویں صدی کی جنگ اقتدار میں انگریزوں کا ساتھ دیا...... حقیقت یہ ہے کہ جنھوں نے میدانِ جنگ میں انگریزوں کی مخالفت کی ان کے اغراض و مقاصد ان لوگوں سے ذرا بھی مختلف اور عظیم تر نہ تھے جنھوں نے انگریزوں کی حمایت کی۔ دونوں اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے کوشاں تھے...... دونوں ہی اس قسم کے حکمران تھے جو اقبال کے نزدیک قابل مذمت ہیں کیونکہ وہ (لوگ) ملوکیت کے علم بردار تھے۔''[۸۷]

علامہ اقبال پر انگریزوں کے ساتھ وفاداری اور ان کا آلۂ کار ہونے کا الزام مخصوص مقاصد کے تحت لگایا گیا ہے۔ اس میں کوئی صداقت نہیں اور اس پر جملہ مخالفینِ اقبال کا اتفاق بھی نہیں ہے۔ ڈاکٹر سنہا، فراق گورکھپوری اور تاراچند رستوگی نے اقبال پر کیا کیا اعتراضات نہیں کیے۔ رستوگی نے اقبال شکنی کے لیے بکواس کا سہارا بھی لیا ہے۔ فراق ہندو بھی ہیں، اشتراکی بھی ہیں اور اقبال کے خلاف حسد کا شکار بھی۔ اقبال کو زیرِ تنقید لاتے ہوئے برہم ہو جاتے ہیں۔ تاہم دونوں صاحبان اس الزام کے ضمن میں خاموش ہیں۔

سنہا نے اقبال شکنی کے لیے سب سے زیادہ محنت کی۔ ایک ضخیم کتاب ترتیب دی اور اقبال پر لمبے چوڑے اعتراضات کیے۔ مذکورہ الزام سے انھوں نے بھی دامن بچایا ہے۔ سنہا نے عبداللہ یوسف علی کا ایک اقتباس نقل کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال مغربی تہذیب اور مغربی استعمار دونوں کے ناقد و مخالف ہیں۔ سنہا نے اس رائے سے اتفاق کیا ہے۔[88] اقبال نے طویل عرصے تک، جو تیس برس سے زیادہ بنتا ہے مغربی تہذیب اور مغربی استعمار کی مخالفت مسلسل کی۔

مرزائیوں کے ہفت روزہ Light نے لکھا تھا کہ اقبال عقل کو نبوّت پر ترجیح دیتا ہے، یہ مغرب سے مرعوبیت کا نتیجہ ہے۔[89] اقبال کو مغرب سے مرعوب ظاہر کرنا عجیب ہے۔ اقبال نے تو مغرب سے مرعوبیت کا توڑ کیا۔ ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

> ”سب سے اہم کام جو اقبال نے انجام دیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے مغربیت اور مغربی مادہ پرستی پر پوری قوت کے ساتھ ضرب لگائی...... جب اقبال نے مغربیت، مغربی مادہ پرستی، مغربی فلسفے اور مغربی افکار پر چوٹ لگائی، تو مسلمانوں پر مغرب کی جو مرعوبیت طاری تھی وہ کافور ہونے لگی اور واقعہ یہ ہے کہ اس مرعوبیت کو توڑنے میں اکیلے اقبال کا کارنامہ سب سے بڑھ کر ہے۔“[90]

جن لوگوں کا مطمحِ نظر انگریز دوستی تھی ان کی سرگرمیاں اقبال سے مختلف تھیں۔ انگریز حکمرانی کے دور میں رہ کر بھی اقبال ذہنی طور پر مردِ آزاد تھے۔ مرزا جلال الدین لکھتے ہیں کہ ”ہم نے کئی مرتبہ ڈاکٹر صاحب کو مشورہ دیا کہ وہ کبھی کھانے پر حکام کو اپنے ہاں مدعو کر لیا کریں۔ انگریز کو رام کرنے کا بہترین طریقہ اکل و شرب کی دعوت ہے...... مگر ڈاکٹر صاحب کے نزدیک ہمارے مشورے قابلِ قبول نہ ہوتے۔ وہ یہی جواب دیتے کہ وہ ایسی تقریبات پر روپیہ ضائع کرنا پسند نہیں کرتے۔“[91] اس کے برعکس جب مولانا انور شاہ کشمیری انجمن خدام الدین کے جلسے میں شرکت کی غرض سے لاہور آئے تو اقبال نے انھیں، رفقا سمیت، کھانے پر بلا لیا۔[92] اقبال نے جن حالات میں جس طرح اپنا فکری چراغ

روشن رکھا، بالغ نظر انسانیت اس کی قدر کرے گی۔ نظم "زمانہ" میں انھوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے:

ہوا ہے گو تندو تیز لیکن چراغ اپنا جلا رہا ہے
وہ مردِ درویش جس کو حق نے دیے ہیں اندازِ خسروانہ!

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے، (i) اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۶۱۴ تا ۶۵۴ (ii) زندہ رُود، صفحات ۳۹۸ تا ۴۰۷

۲۔۳۔ زندہ رُود، صفحات ۳۹۹۔۴۰۰

۴۔ اقبال اور احمدیت، چوتھا باب

۵۔۶۔ ایضاً، صفحات ۱۳۰۔۱۳۱، ۱۲۶

۷۔ ایضاً، صفحات ۱۱۲ تا ۱۴۴

۸۔ دیکھیے، نقوش جاوداں، زاہد منیر عامر، صفحہ ۳۶ ...... عکسی حوالے کے لیے، صفحہ ۳۸

۹۔۱۰۔ اقبال اور احمدیت، صفحات ۱۴۴، ۱۴۸ تا ۱۵۵، ۱۴۰

۱۱۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۹۷

۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۴، نقل کردہ اشعار میں سے آخری دو "بانگِ درا" میں شامل ہیں۔ (صفحہ ۳۶)

۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۹، نقل کردہ اشعار میں سے آخری دو "بانگِ درا" میں شامل ہیں۔ (صفحہ ۴۳)

۱۴۔۱۵۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات (بالترتیب) ۱۹۴، ۱۹۸...... ۲۰۱۔۲۰۲، بانگِ درا میں "پرندے کی فریاد" کے بیشتر اشعار شامل ہیں۔

۱۶۔ ایضاً، صفحات ۲۳۹ تا ۲۴۵

حسبِ ذیل اشعار، بطورِ خاص، قابلِ توجہ ہیں:

نشانِ برگِ گل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گلچیں
تری قسمت سے رزم آرائیاں ہیں باغبانوں میں
چھپا کر آستیں میں بجلیاں رکھی ہیں گردوں نے
عنادل باغ کے غافل نہ بیٹھیں آشیانوں میں

یہ خاموشی کہاں تک؟ لذتِ فریاد پیدا کر
زمیں پر تو ہو اور تیری صدا ہو آسمانوں میں
جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں
غلامی ہے اسیرِ امتیازِ ما و تُو رہنا

یہ اشعار ''بانگِ درا'' میں شامل ہیں۔ (صفحات ۶۵، ۶۶، ۷۱)

۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۳۱۔ یہ اشعار بھی ''بانگِ درا'' میں شامل ہیں (صفحات ۱۵۰ تا ۱۵۲)

۱۸۔ دیکھیے، اقبال اور احمدیت، شیخ عبدالماجد، صفحہ ۱۳۱

۱۹۔ خطوطِ اقبال، صفحات ۱۰۶ تا ۱۰۹

۲۰۔ اقبال اور احمدیت، صفحات ۱۱۵۔۱۱۶

۲۱۔ پورے خط کے لیے دیکھیے، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اول، صفحات ۲۱۳ تا ۲۱۶

۲۲۔ ہندو بھی پان اسلامزم کو خطرہ سمجھتے تھے اور اقبال کو ہدفِ تنقید بنایا ہوا تھا۔ اقبال نے محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس منعقدہ ۱۹۱۱ء میں، جس کے دوران مولانا شبلی نے اقبال کو پھول پہنائے، اس تنقید کا ذکر احتجاجاً کیا لیکن دل کی بات زبان پر آئی اور اپنی رائے اور ارادوں کا برملا اظہار کر دیا۔ اقبال نے کہا:

''میری نظموں کے متعلق بعض ناخداترس لوگوں نے غلط باتیں مشہور کر رکھی ہیں اور مجھ کو پین اسلام ازم کی تحریک پھیلانے والا بتایا جاتا ہے ............ مجھ کو پان اسلامسٹ ہونے کا اقرار ہے اور میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔ شرک اور باطل پرستی دنیا سے ضرور مٹ کر رہے گی اور اسلامی روح آخرکار غالب آئے گی۔'' ...... (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۸۴)

۲۳۔ ایک مثال سے اقبال کی احتیاط اور مصلحت کا اندازہ ہوگا۔

۱۹۳۰ء میں اقبال نے ''خطبۂ الٰہ آباد'' میں شمال مغربی ہند میں ''مسلم ریاست'' کا تصور پیش کیا۔ چند دنوں بعد اپنے مکتوب بنام سیّد نذیر نیازی، میں لکھا کہ ''مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے۔'' (کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد سوم، صفحہ ۱۸۸) ایڈورڈ تھامسن نے جب خطبۂ الٰہ آباد کو ''پین اسلامی سازش'' قرار دیا تو اقبال نے اسے خاموش کرنے کی کوشش کی اور بعد میں اپنے مکتوب بنام تھامسن مؤرخہ ۴ مارچ ۱۹۳۴ء میں ''مسلم ریاست'' کو ''مسلم صوبے'' کی تجویز لکھ دیا۔ اقبال جانتے تھے کہ پین اسلام ازم کا پروپیگنڈا مسلم ریاست کے قیام میں رکاوٹ بن سکتا ہے۔ اس سے بعض ''محققین'' نے علامہ اقبال کا تصورِ پاکستان

سے رشتہ منقطع کر دیا حالانکہ یہی تجویز اپنے ۱۹۳۷ء کے "بصیغۂ راز" خطوط بنام جناح میں اقبال نے صراحت سے دہرائی ہے۔ (تفصیل "تصورِ پاکستان" میں آزاد مسلم ریاست یا ہندوستان کے اندر مسلم صوبہ، کے زیرِ عنوان پیش کی گئی ہے۔)

۲۴۔۲۵۔ غزلیات (حصہ سوم) - بانگِ درا

۲۶۔ تاہم وہاں حسبِ ذیل نکات کی وضاحت بھی کی گئی:

(۱) اس نظم کا عنوان "پنجاب کا جواب" تھا اور "مرا سر قبول ہو، میں 'سر' سے مراد اقبال کا سر نہیں ہے بلکہ پنجاب کا "سر" (جانوں کی قربانی) مراد ہے۔ اہلِ پنجاب کو اہلِ وفا کہا گیا ہے اور یہ بات، تب، بڑی حد تک درست تھی۔

(۲) اقبال اس نظم سے دست بردار ہو گئے اور اسے "بانگِ درا" میں شامل نہ کیا۔

مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، "اقبال دشمنی ایک مطالعہ" صفحات ۸۱۔۸۲

۲۷۔ عبدالمجید سالک کے بیان کے مطابق اقبال نے مسدس (پنجاب کا جواب) دہلی میں منعقدہ وار کانفرنس کے لیے لکھی تھی۔ ڈاکٹر جاوید اقبال اور عبدالسلام خورشید کے بیانات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ "پنجاب کا جواب" لاہور کے ایک مشاعرے میں پڑھی گئی اور ۱۱ مئی ۱۹۱۸ء کے "پیسہ" اخبار میں شائع ہوئی۔ عبدالمجید سالک نے بھی لکھا ہے کہ "یہ نظم یونیورسٹی ہال لاہور میں پڑھی گئی۔" شیخ اعجاز احمد لکھتے ہیں کہ یونیورسٹی ہال لاہور میں، حکومت برطانیہ کی امداد کے لیے، دربار منعقد کیا گیا جس میں اقبال نے بادلِ ناخواستہ شرکت کی اور مذکورہ نظم سنائی۔ شیخ اعجاز احمد اس درباری مشاعرے میں موجود تھے۔ ان بیانات کو ملا کر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ "جشنِ فتح" سے پہلے، لاہور کے یونیورسٹی ہال میں (نہ کہ ٹاؤن ہال میں جیسا کہ عبدالماجد نے لکھا ہے) دربار منعقد کیا گیا۔ جس میں یہی نظم سنائی گئی جو دہلی کی وار کانفرنس سے منسوب ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے "سرودِ رفتہ" (صفحات ۵۵ تا ۵۷) کے حوالے سے لکھا ہے کہ "اقبال نے مجبوراً نظم بعنوان "پنجاب کا جواب" لکھی اور دہلی کے مشاعرے میں جا کر پڑھی۔" جبکہ "سرودِ رفتہ" میں دہلی کی وار کانفرنس اور مشاعرے کا ذکر نہیں ہے۔ (دیکھیے، ذکرِ اقبال، صفحات ۸۶۔۸۷، زندہ رُود، صفحات ۳۹۹۔۴۰۰) سرگزشتِ اقبال۔ صفحات ۱۳۴۔۱۳۵، مظلوم اقبال۔ صفحہ ۱۲۱، اقبال اور احمدیت ۱۱۹ تا ۱۲۳) "باقیاتِ اقبال" مرتبہ عبدالواحد معینی اور محمد عبداللہ قریشی میں اس نظم کے بارے یہی لکھا ہے کہ گورنر پنجاب کی فرمائش پر لکھی گئی اور ۱۹۱۸ء کے ایک مشاعرے میں پڑھی گئی۔ یہ بات کہ یہ نظم دہلی کی وار کانفرنس کے لیے لکھی گئی، سب سے پہلے عبدالمجید سالک نے بیان کی ہے۔

۲۸۔ اقبال اور احمدیت، صفحہ ۱۲۰

۲۹۔ ''زہد اور رندی'' ۱۹۰۳ء کی نظم ہے۔ اس کا مقطع ہے:

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں، واللہ نہیں ہے

۳۰۔ روایاتِ اقبال، ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی، صفحہ ۱۵۹

۳۱۔ ''سرودِ رفتہ''۔ صفحہ ۵۵

۳۲۔ مظلوم اقبال، ۱۲۱

۳۳۔ اقبال جادوگر ہندی نژاد، صفحہ ۷۸

۳۴۔ سرگزشتِ اقبال، صفحات ۱۳۴۔۱۳۵

۳۵۔ ''اقبال اور احمدیت۔'' شیخ عبدالماجد، صفحہ ۱۳۲، اقبال اور سیاستِ ملی، صفحہ ۲۷۴

۳۶۔ اقبال اور سیاستِ ملی، صفحات ۲۷۴۔۲۷۵

۳۷۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، صفحات ۵۵۹۔۵۶۰

۳۸۔ بطور مثال، چند اشعار، یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ اِنَّ الْمُلُوک
سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آزری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو
ربط و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر (خضرِ راہ۔ بانگِ درا)

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا!
غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں
ابھی تک آدمی ☐ید زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے (طلوعِ اسلام - بانگِ درا)

مغرب ز تو بیگانہ، مشرق ہمہ افسانہ
وقت است کہ در عالم نقشِ دگر انگیزی (زبورِ عجم، صفحہ ۱۰)

مغرب تجھ سے بیگانہ اور مشرق سب افسانہ ہے، اب وقت ہے کہ دنیا کا نیا نقشہ بنایا جائے۔

ز سلطاں کنم آرزوئے نگاہے!
مسلمانم از گِل نہ سازم الٰہے (زبورِ عجم، صفحہ ۱۰۴)

سلطان سے التفات کی آرزو کیوں کروں؟ مسلمان ہوں مٹی سے خدا نہیں بناتا۔

گفتند جہانِ ما آیا بتومی سازد؟
گفتم کہ نمی سازد! گفتند کہ برہم زن (زبورِ عجم، صفحہ ۱۰۶)

خدا نے مجھ سے پوچھا، کیا ہمارا جہان تمہارے ساتھ موافقت کرتا ہے۔ میں نے کہا نہیں کرتا۔ فرمایا کہ اسے زیروزبر کردو۔

من درونِ شیشہ ہائے عصرِ حاضر دیدہ ام
آنچناں زہرے کہ از وے مارہا در پیچ وتاب
انقلاب! انقلاب! اے انقلاب (زبورِ عجم، صفحہ ۱۳۶)

میں نے عصرِ حاضر کے پیالوں میں وہ زہر دیکھا ہے جس سے سانپ بھی پیچ وتاب کھائیں۔

۳۹۔ زبورِ عجم، صفحہ ۱۱۸

۴۰۔ کلیاتِ اقبال فارسی، سلیس اُردو ترجمہ، جلد اوّل، صفحہ ۱۶۹

۴۱۔ ۲۳ دسمبر ۱۹۲۰ء کو "دی نیشن" لندن میں ایل ڈکنسن کا "اسرارِ خودی" پر تبصرہ شائع ہوا۔ ڈکنسن لکھتا ہے:

And if the East once gets going to recover by arms a free and united Islam, it will not stop till it has either conquerd

the world or faild in that attempt. In either case there will not be much left of Mr. Iqbal's philosophy among his coreligionists.

(The Sword and Sceptre, Edited by Riffat Hassan, P.289-290)

۴۲۔ عبدالماجد نے لکھا ہے کہ ''مسلمانوں کے حقوق اور نہرو رپورٹ'' مطبوعہ ۱۹۲۸ء میں امام جماعت احمدیہ نے (ہندوؤں کے حاکم بننے کی صورت میں) لکھا کہ مسلمانوں کو چند ہی سال میں پورے طور پر اپنے آپ کو ''ہندو کلچر کے آگے ڈال کر اپنی قومی ہستی کو کھو دینا پڑے گا'' (اقبال اور احمدیت، صفحات ۱۳۰، ۱۶۱) اسی مضمون کے ایک تفصیلی اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام جماعت احمدیہ کی تجویز ''ایک حد تک آزاد رہنے'' کی تھی۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۴۴۰) جبکہ اقبال ۱۹۴۳ء سے ''پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ، کشمیر اور بلوچستان کو ملا کر ایک اسلامی منطقہ قائم کرنے'' کی بات کر رہے تھے۔ (اقبالیات سید نذیر نیازی، مرتبہ عبداللہ ہاشمی، صفحہ ۳۰)

۴۳۔ حرف اقبال، صفحہ ۱۵۵

۴۴۔ دیکھیے (i) اقبال اور احمدیت، صفحہ ۱۴۱ (ii) زندہ رود، صفحہ ۴۹۳

۴۵۔ اس طرح کی بکثرت مثالوں میں سے چند ایک یہاں پیش کی جاتی ہیں:

(۱) مئی ۱۹۲۷ء میں، پنجاب مسلم لیگ سے، خطاب کرتے ہوئے اقبال نے کہا...... ''آخر میں میں مسلمانوں سے ایک ضروری بات کہنا چاہتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں۔ ایک طرف ہندوؤں کی کوششیں ان کے خلاف ہو رہی ہیں، دوسری طرف حکومت کے موجودہ نظام کی سرگرمیاں مسلمانوں کے خلاف جاری ہیں۔'' ...... (گفتار اقبال، صفحات ۴۷۔۴۸)

(۲) مئی ۱۹۳۱ء میں، مسلمانانِ لاہور کے ایک بڑے اجتماع سے خطاب کرتے ہوئے اقبال نے کہا...... ''اگر کوئی یہ خیال کرتا ہے کہ دوسری قوم یا انگریز اس کی دست گیری کرے گا تو وہ بدبخت ہے۔ اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جاؤ ورنہ تمہیں کوئی حق نہیں کہ زندہ رہو۔'' ...... (گفتار اقبال، صفحہ ۱۱۸) نیز دیکھیے، کلامِ اقبال جو زیرِ نظر صفحات میں پیش کیا گیا ہے۔

۴۶۔ اقبال اور احمدیت، صفحہ ۱۴۴

۴۷۔ محمد متین خالد نے اپنی کتاب ''ثبوت حاضر ہیں'' کا چودھواں باب اس موضوع کے لیے وقف کیا ہے۔ غلام احمد قادیانی کی تحریروں کے عکس بھی کتاب میں شامل ہیں۔ پورا باب لائق مطالعہ ہے۔ یہاں مرزا قادیانی کی تحریر کا ایک اقتباس نقل کیا جاتا ہے:

"سرکار دولت مدار ایسے خاندان کی نسبت جس کو پچاس برس کے متواتر تجربہ سے ایک وفادار جاں نثار خاندان ثابت کر چکی ہے اور جس کی نسبت گورنمنٹ عالیہ کے معزز حکام نے ہمیشہ مستحکم رائے سے اپنی چٹھیات میں یہ گواہی دی ہے کہ وہ قدیم سے سرکار انگریزی کے پکے خیر خواہ اور خدمت گزار ہیں، اس خود کاشتہ پودہ کی نسبت نہایت حزم اور احتیاط اور تحقیق اور توجہ سے کام لے اور اپنے ماتحت حکام کو اشارہ فرمائے کہ وہ بھی اس خاندان کی ثابت شدہ وفاداری اور اخلاص کا لحاظ رکھ کر مجھے اور میری جماعت کو ایک خاص عنایت اور مہربانی کی نظر سے دیکھیں۔" (کتاب مذکور، صفحہ ۴۸)

۴۸۔ بطور نمونہ یہاں چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام — نے غلام اورا نہ او کس را غلام
بندۂ حق مرد آزاد است و بس — ملک و آئینش خداداد است و بس
وائے بر دستور جمہور فرنگ — مردہ تر شد مردہ از صور فرنگ!

(جاوید نامہ، صفحات ۷۸۔۷۹)

۴۹۔ دیکھیے، شکر و شکایت/ضرب کلیم

۵۰۔ کیا محراب گل افغان کی یہ سوچ مرزا غلام احمد کی ہو سکتی تھی: اے مرے فقر غیور فیصلہ تیرا ہے کیا/خلعت انگریز یا پیرہن چاک چاک!

۵۱۔ ان اشعار کے لیے دیکھیے، دعا۔ ذوق و شوق (بال جبریل)، لا الٰہ الا اللہ (ضرب کلیم)۔ حضور رسالت (ارمغان حجاز)

۵۲۔ مثال کے طور پر دیکھیے، 'ضرب کلیم' کی نظم 'لا الٰہ الا اللہ' کیسے بے مثل شعر کہے ہیں۔ یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے/صنم کدہ ہے جہاں لا الٰہ الا اللہ!

۵۳۔ کتنا نادر ہے یہ شعر:

گفتند لب بہ بند و ز اسرار ما مگو
گفتم کہ خیر! نعرۂ تکبیرا آرزوست (مے باقی ۔ پیام مشرق)

انھوں (خدا) نے کہا: لب بند رکھ اور ہمارے اسرار ظاہر نہ کر، میں نے کہا کہ ٹھیک ہے لیکن میں نعرۂ تکبیر بلند کرنا چاہتا ہوں۔

۵۴۔ اقبال اور ظفر علی خان، جعفر بلوچ، صفحہ ۱۴۰

۵۵۔ اقبال نامہ (اکادمی ایڈیشن)، صفحہ ۴۵۷

۵۶۔ ذکر اقبال، صفحہ ۱۱۲

۵۷۔ سرگزشت اقبال، ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، صفحہ ۱۹۳

۵۸۔ ملاحظہ کیجیے، نظم ''اسیری'' مشمولہ ''بانگِ درا''

۵۹۔ مضامین محمد علی، حصہ دوم، صفحہ ۴۲۵

۶۰۔ ''خضرِ راہ'' کا یہ شعر اقبال کے مؤقف کو ظاہر کرتا ہے:

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب و جگر

خطبات میں اقبال نے خلافت کے اختیارات منتخب پارلیمان کو سونپنے کی حمایت کی ہے۔ تاہم بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اقبال خلافت کے ادارے کو اسلامی سیاسی نظام کی بنیاد تصور کرتے ہیں۔

۶۱۔ ہندوستان میں یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے، مثلاً بابری مسجد کی شہادت کے بعد بمبئی کے مسلمانوں نے اپنی بے چینی کا اظہار کیا تو ان کے خلاف بڑے پیمانے پر قتل و غارت گری کی کارروائی ہوئی۔ اس کارروائی کی نگرانی پولیس نے کی۔ چنانچہ ایک مضبوط پاکستان اور ایک متحدہ طاقت ور عالمِ اسلام ہی دنیا بھر کے مظلوم مسلمانوں کی، جو اپنے اپنے ملکوں میں اقلیت میں ہیں، مدد کر سکتا ہے۔

۶۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: کتاب چہارم، عنوان ''محمد علی جوہر اور مولانا مدنی کے اعتراضات''

۶۳۔ اس پر اعتراض اقبال کو بھی تھا۔ چنانچہ ۹ نومبر ۱۹۲۷ء کے بیان میں انھوں نے کہا: ''کمیشن میں کسی ہندوستانی کا نہ ہونا غیر متوقع، مایوس کن اور تکلیف دہ ہے۔..... میرے نزدیک انگریزی نقطۂ خیال سے بھی ایک بہت بڑی غلطی ہے۔'' ..... (گفتارِ اقبال، صفحات ۴۹۔۵۰)

۶۴۔ ۸ دسمبر ۱۹۲۷ء کے بیان میں اقبال نے کہا: ''ہم اپنے مسلمان بھائیوں کو متنبہ کرنے کی جرأت کرتے ہیں کہ انھیں اس موقعے پر ناقابلِ مصالحت مزاحمت کا رویہ ہرگز اختیار نہ کرنا چاہیے۔ یہ امر نہایت ضروری ہے کہ ہم اپنے ان حقوق کا تحفظ کرلیں جو ہندو ہمیں دینے سے انکار کر رہے ہیں۔'' (گفتارِ اقبال، صفحہ ۵۴)

۶۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مکتوب بنام ڈائرکٹر ہمدم، مشمولہ خطوطِ اقبال، صفحات ۲۱۸ تا ۲۲۱

۶۶۔ دیکھیے، ''پاکستان ناگزیر تھا''، سید حسن ریاض، صفحات ۱۵۷.....۱۵۸

۶۷۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ۵۶

۶۸۔ دیکھیے: اقبال کا سیاسی کارنامہ، محمد احمد خاں.....از اول تا آخر

۶۹۔ ہمدرد.....۱۵ نومبر ۱۹۶۷ء، بحوالہ اقبال کا سیاسی کارنامہ.....صفحہ ۱۷۰

۷۰ تا ۷۴۔ متحدہ قومیت اور اسلام.....صفحات (بالترتیب) ۱۰، ۱۱، ۲۹، ۳۰، ۵۶۔ ۵۷

۷۵۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۰۰

۷۶۔ مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل

۷۷۔ زمانہ - بالِ جبریل

۷۸۔ قم باذن اللہ - ضربِ کلیم

۷۹۔ محراب گل افغان کے افکار - ارمغانِ حجاز

۸۰۔ مسئلہ قومیت، صفحہ ۸۲

۸۱۔ مکتوب اقبال بنام تھامپسن مورخہ ۲۰ جون ۱۹۳۳ء۔ مشمولہ، Iqbal: His Political Ideas at Crossroads۔ صفحہ ۷۲

۸۲۔ پوری نظم عبرت انگیز ہے اور ہندوستانی قومیت کے لیے سوالیہ نشان، دیکھیے، چراغ محمد، صفحات ۳۲۷۔۳۲۸

۸۳۔ اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحہ ۶۵۳

۸۴۔۸۵۔ زندہ رود، صفحات ۳۰۵۔۳۰۶

۸۶۔ ارواحِ رذیلہ...... جاوید نامہ

۸۷۔ اقبال اور ان کا پیغام، صفحہ ۱۹

۸۸۔ Iqbal: The Poet and His Message صفحات ۳۰۲۔۳۰۳

۸۹۔ بحوالہ مکتوبات اقبال، مرتبہ سید نذیر نیازی، صفحہ ۳۰۰

۹۰۔ اقبال کا اصل کارنامہ، مشمولہ اقبالیاتِ سید ابوالاعلیٰ مودودی، مرتبہ سمیع اللہ و خالد ہمایوں، صفحہ ۷

۹۱۔ ملفوظاتِ اقبال، صفحہ ۱۰۷

۹۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحبت میں، ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی، صفحات ۱۲۶۔۱۲۷

☆......☆......☆

## نواں باب

# مغرب دشمنی

مغرب میں خامیاں اور خوبیاں دونوں ہیں۔ تہذیبی نقطۂ نظر سے اقبال کی نظر دونوں پر رہی ہے، البتہ مغرب کا استعماری کردار اقبال کی زبردست تنقید کا ہدف بنا ہے۔ اس وجہ سے بعض فضلا نے اقبال پر مغرب دشمنی کا الزام عائد کر دیا۔ ان فضلا میں ایک نمایاں نام خلیفہ عبدالحکیم کا ہے۔ اقبال شناس ہونے کے باوجود وہ بعض اوقات بہک جاتے ہیں۔ ایک مقام پر لکھا ہے:

> ''اقبال کے ہاں مغربی تہذیب کے متعلق زیادہ تر مخالفانہ تنقید ہی ملتی ہے اور یہ مخالفت اس کی رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں میں جا و بے جا ضرور اس پر ایک ضرب رسید کر دیتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ اثر ہوتا ہے کہ اقبال کو مغربی تہذیب میں خوبی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ اس کے اندر اور باہر فساد ہی فساد دکھائی دیتا ہے گویا یہ تمام کارخانہ ابلیس کی تجلی ہے۔ بعض نظمیں تو خالص اسی مضمون کی ہیں۔ اپنی غزلوں میں بھی حکمت و عرفان، تصوف اور ذوق و شوق کے اشعار کہتے کہتے یونہی ایک آدھ ضرب مغرب کو رسید کر دیتے ہیں۔...... اچھے اشعار کہتے کہتے ایک شعر میں فرنگ کے متعلق غصہ اور بے زاری کا اظہار کر دیتے ہیں اور پڑھنے والے صاحبِ ذوق انسان کو دھکا سا لگتا ہے کہ فرنگ عیوب سے لبریز سہی لیکن یہاں اس کا ذکر نہ ہی کیا جاتا تو اچھا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصفا آبِ رواں کا، لبِ جُو بیٹھے، لطف اٹھا رہے تھے کہ اس میں یک بیک ایک مردہ جانور کی لاش بھی تیرتی ہوئی سامنے آئی...... افرنگی کا راج

کچھ ختم ہو گیا اور باقی جاں بلب ہے۔ آئندہ نسلوں کے لیے افرنگی کا راج تاریخ کا ایک قصۂ پارینہ بن جائے گا۔ اس زمانے میں اس شعر ا سے کون لطف اٹھائے گا؟ پچاس یا سو سال کے بعد غالباً اس وجد آفرین غزل کو گانے والے اس شعر کو ساقط کر دیں گے لیکن غلبۂ فرنگ نے بے چارے اقبال کو اس قدر بے زار کر رکھا ہے کہ وہ ایسی غزل میں بھی اس کے ذکر سے باز نہیں آ سکتا۔''[۲]

اس اقتباس کے خاص خاص نکات حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اقبال کو مغربی تہذیب کے اندر اور باہر فساد ہی فساد دکھائی دیتا ہے۔

(۲) اقبال کے مغرب مخالف اشعار سے صاحبانِ ذوق کو دھکا لگتا ہے اور انھیں وہ صاف پانی میں تیرتی ہوئی مردہ جانور کی لاش کی طرح دکھائی دیتے ہیں۔

(۳) افرنگی راج کے خاتمے کے بعد ایسے اشعار بے کار ہو جائیں گے۔

(۴) اقبال غلبۂ فرنگ سے اتنا بیزار ہے کہ وجد آفرین غزلوں میں بھی اس کے ذکر سے باز نہیں آ سکتا۔

## ۲

خلیفہ عبدالحکیم کی یہ رائے کہ اقبال کو مغربی تہذیب کے اندر اور باہر فساد ہی فساد دکھائی دیتا ہے اور اس میں خوبی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا اور تہذیبِ مغرب کی مخالفت اقبال کی رگ و پے میں رچی ہوئی ہے۔ اگر درست ہوتی تو خلیفہ موصوف یہ نہ لکھتے کہ ''فرنگ میں جو ظاہری پاکیزگی اور حسن و جمال ہے اقبال اس کا منکر نہیں۔ تمدنِ فرنگ کے اس پہلو کو جو اس کو ایشیا کی گندگی سے ممتاز کرتا ہے، اقبال بھی قابلِ رشک سمجھتا ہے اور چاہتا ہے کہ مشرق میں بھی جنت ارضی کے نمونے نظر آئیں:

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند[۳]

خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک ''اقبال مغرب کے عیوب کے ساتھ ساتھ اس کی

خوبیوں سے بھی بخوبی واقف اوران کا مداح تھا وہ چاہتا تھا کہ مسلمان وہ خوبیاں اپنے اندر پیدا کریں۔''[4]

خلیفہ عبدالحکیم جب یہ رائے بھی رکھتے ہیں تو معترضانہ عبارت آرائی کی کیا ضرورت تھی۔''فکرِ اقبال'' کے ساتویں باب بعنوان ''مغربی تہذیب وتمدن پر علامہ اقبال کی تنقید'' میں خلیفہ عبدالحکیم نے مغربی تہذیب کی خامیاں خود بھی بیان کی ہیں۔ وہ معترف ہیں کہ ''مغرب اگر بودے دین کو چھوڑ کر دین کی حقیقت کی طرف آ جاتا تو خارجی فطرت کی تسخیر اور علوم وفنون میں اس کی غیر معمولی ترقی انسانیت کے غیر معمولی ارتقا کا باعث ہوتی۔''[5]
استعماری حیلوں کے علاوہ مغرب کی نظر کو خیرہ کرنے والی ظاہری چمک (dazzling exterior) تنقیدِ اقبال کا زیادہ تر ہدف بنتی ہے۔ اس تہذیب کا inner core بقول اقبال اسلامی تہذیب کے بعض اہم پہلوؤں کی توسیع ہے۔[6] ڈاکٹر اسرار احمد نے اس کی عمدہ توضیح کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ قرآن نے ایک جانب مظاہرِ قدرت کو آیاتِ الٰہی کا تقدس عطا کیا اور دوسری جانب منطق کو استخراج کی تنگنائیوں سے نکال کر استقرا کی پہنائیوں سے روشناس کرایا۔ اس طرح جدید سائنس کے لیے میدان ہموار کیا۔[7] ڈاکٹر خلیفہ نے بھی یہ باتیں بیان کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''اپنے انگریزی خطبات میں اقبال نے اس کو وضاحت سے لکھا ہے کہ طبیعی اور تجربی سائنس مسلمانوں کی پیداوار ہے، جسے یورپ نے اولاً مسلمانوں سے حاصل کیا اور اس کے بعد مسلمانوں کی خفتگی کی صدیوں میں اس کو بے انتہا ترقی دی۔ پہلے ہی خطبے میں یہ کہا ہے کہ زمانہ حال میں مسلمانوں کے تفکر کا رخ مغرب کی طرف ہے اور میرے نزدیک یہ میلان خوش آئند ہے۔ کیونکہ یہ انداز تفکر یورپ نے خود مسلمانوں سے حاصل کیا۔''[8]

تہذیبِ یورپ کا ایک جز اقبال کے نزدیک، اسلامی ہے اور دوسرا جز غیر اسلامی، بقول ڈاکٹر اسرار احمد ''یہ بات نہایت اہم اور لازمی ہے کہ ان دونوں اجزا کو علاحدہ علاحدہ پہچان لیا جائے اور دونوں کے ساتھ ایک طرزِ عمل اختیار کرنے کی بجائے علاحدہ علاحدہ

رویہ اختیار کیا جائے۔" ڈاکٹر موصوف نے دونوں اجزا کی وضاحت قرآنِ حکیم اور کلامِ اقبال کی روشنی میں کی ہے جو لائق مطالعہ ہے۔[9] انھوں نے امتیازات کا خاتمہ، عمرانی حقوق اور معاشی عدل و انصاف کو INNER CORE کے تحت بیان کیا ہے۔ اقبال ان اقدار کے علم بردار ہیں جبکہ مغرب کی جارحانہ قوم پرستی اور مادہ پرستی کے تمام تر مظاہر کی اقبال نے زوردار مخالفت کی ہے۔ اس مخالفت پر چیں بجبیں ہونا افسوس ناک ہے۔ تنقیدِ اقبال کا ہدف اولاً صرف مغرب نہیں، مشرق بھی ہے۔ وہ دونوں کی شام کو سحر کرنے کے متمنی ہیں۔ ثانیاً اقبال کی تنقیدِ مغرب میں کمال درجے کا توازن ہے۔ توازن بھی ہے اور نکتہ رسی بھی۔

۳

وہ صاحبانِ ذوق جنھیں اقبال کے مغرب مخالف اشعار پڑھ کر دھکا سا لگتا ہے اور ایسے اشعار انھیں مصفا پانی میں مردہ جانوروں کی تیرتی ہوئی لاشوں کی طرح دکھائی دیتے ہیں افسونِ فرنگ کے زمرے میں آتے ہیں۔ ڈاکٹر خلیفہ کی اسی قسم کی تنقید کے باعث شورش کشمیری نے انھیں بھی "اقبالی مجرم" کہا۔ شورش لکھتے ہیں کہ "خلیفہ صاحب ژولیدہ مغزی کا شکار تھے اور اسی کا بدیہی نتیجہ ان کی ژولیدہ بیانی ہے...... اقبال کی بصیرت پر فرنگی دانشوروں کی چھاپ لگائے بغیر اقبال کے بنیادی تصورات کو تسلیم نہیں کیا...... مطالعہ مشرق کی لطافتوں سے محروم لیکن مطالعۂ مغرب کی غلاظتوں میں لتھڑے ہوئے تھے۔"[10] اگر ڈاکٹر خلیفہ ذاتی ذوقی رجحانات کے تحت اقبال پر غیر معتدل تنقید نہ کرتے تو شورش کی سخت تنقید کا ہدف نہ بنتے۔

۴

خلیفہ عبدالحکیم کی یہ رائے حیران کن ہے کہ افرنگی راج کے قصۂ پارینہ بن جانے کے بعد ایسے اشعار سے کوئی لطف نہیں اٹھا سکے گا اور وہ بیکار ہو جائیں گے۔ جس شعر کے ساقط کر دیے جانے کی پیش گوئی ڈاکٹر خلیفہ نے کی ہے، وہ حسبِ ذیل ہے:

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

اس دلآویز شعر کی بے قدری کر کے ڈاکٹر خلیفہ واقعتاً ژولیدہ بیانی کا شکار ہوئے

ہیں۔ شعر میں افرنگی، شیخ اور برہمن، تلمیحات ہیں، جس طرح حسب ذیل شعر میں، سکندر، اور چنگیز، تلمیحات ہیں:

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک![11]

اگر سکندر اور چنگیز کے الفاظ کار آمد ہیں تو "فرنگی" کا لفظ، بطور تلمیح بے کار کیسے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح حسب ذیل مصرعوں کی معنویت کا انحصار تلمیحات پر ہے:

ع کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی!
ع جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی
ع خودی میں ڈوب کے ضرب کلیم پیدا کر
ع یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے[12]

ابولہب نے اسلام کو زک دینے کے لیے بہت زور لگایا تھا۔ اس کی نامرادی پر مبنی سورہ "اللھب" مکی دور میں نازل ہوئی۔ تب وہ زندہ تھا۔ جنگ بدر میں اپنے لوگوں کی شکست سے اتنا رنجیدہ ہوا کہ سات آٹھ دنوں میں فوت ہوگیا۔[13] حضورؐ کی مخالفت اس نے کم و بیش چودہ پندرہ برس کی لیکن اس پر قرآن کا مخالفانہ تبصرہ چودہ پندرہ صدیوں سے پڑھا جا رہا ہے اور تا قیامت پڑھا جاتا رہے گا۔ اس کے مقابلے میں، عالمِ اسلام کے خلاف، مغرب کی استعماری سرگرمیاں اور مغربی تہذیب کی تباہ کاریاں صدیوں پر محیط ہیں اور "فکرِ اقبال" کی اوّلین اشاعت (۱۹۵۷ء) کے سو پچاس برس بعد بھی قصہ پارینہ بنتی نظر نہیں آتیں۔ اس استعمار نے ایسے فتنے کھڑے کیے ہیں جن کی ہولناکیاں ابھی پوری طرح آشکار نہیں ہوئیں۔ اسرائیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے:

فتنہ را کہ دو صد فتنہ در آغوشش بود
دخترے ہست کہ در مہدِ فرنگ است ہنوز[14]

تاہم افرنگی راج بہر حال تاریخ کا قصہ پارینہ بن جائے گا لیکن صدیوں پر محیط ایک تہذیب تاریخِ انسانی میں یاد رکھی جائے گی۔ حضرت موسیٰؑ کے زمانے کا فرعون تاریخ

میں محفوظ ہے تو افرنگی راج کا ذکر ختم کیسے ہو جائے گا۔ ان امور کے پیش نظر ڈاکٹر خلیفہ کی یہ رائے کہ اقبال کے مغرب مخالف اشعار بے کار ہو جائیں گے یا ان سے کوئی لطف نہیں اٹھا سکے گا، کوئی وزن نہیں رکھتی۔ رشید احمد صدیقی نے جو ڈاکٹر خلیفہ سے مختلف ذوق و رجحان رکھتے ہیں اقبال کے ایسے اشعار کی زبردست تحسین کی ہے۔ [۱۵]

## ۵

خلیفہ عبدالحکیم معترض ہیں کہ، غلبۂ فرنگ سے بیزاری کے باعث، اقبال وجد آفرین غزلوں میں بھی، غلبۂ فرنگ کے خلاف، غیر وجد آفرین اشعار شامل کر دیتے ہیں۔ یہ اعتراض کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے مقاصد کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیا کلامِ اقبال کا مقصد وجد آفرینی ہے؟ اور کیا جس استعمار نے ملّتِ بیضا کو صدیوں سے محکوم اور اپنی شکارگاہ بنایا ہوا تھا؛ اس کی ستم رانیوں کے خلاف اقبال آواز نہ اُٹھاتے؟ اور ملّت کو بیدار نہ کرتے؟ اقبال کی شاعری کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ حکمتِ فرنگ کے اسیر صاحبانِ ذوق کے لیے وجد آفرینی کا سامان بنے۔ اقبال کی شاعری کا مقصد یہ ہے کہ ملّت بیدار ہو، محکومی سے نجات حاصل کرے، دنیا میں عزت کے مقام پر فائز ہو اور اپنی تعمیرِ نو کے بعد دنیا کی تعمیرِ نو کرے۔ موجود صورتِ حال اور مطلوب صورتِ حال اقبال کے صرف ایک شعر سے واضح ہے:

عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزیِ افرنگ  معمارِ حرم باز بہ تعمیرِ جہاں خیز [۱۶]

لیکن افسوس کہ ڈاکٹر خلیفہ نے وہی کچھ کیا جس کے خلاف اقبال سرتاپا احتجاج ہیں:

آشنائے من ز من بے گانہ رفت  از خمستانم تہی پیمانہ رفت
من شکوہِ خسروی اورا دہم  تختِ کسریٰ زیرِ پائے او نہم
او حدیثِ دلبری خواہد ز من  رنگ و آبِ شاعری خواہد ز من
کم نظر بے تابیِ جانم ندید
آشکارم دید و پنہانم ندید [۱۷]

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ "اس شعر" سے مراد حسب ذیل شعر ہے:

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن (بالِ جبریل، صفحہ ۴۸)

۲۔ دیکھیے، فکرِ اقبال، صفحات ۲۰۱، ۲۰۴_۲۰۵

۳۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۴

۴_۵۔ فکرِ اقبال، صفحات ۲۰۲، ۲۱۵

۶۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam۔ صفحہ ۶

۷۔ اقبال اور ہم، صفحات ۵۰_۵۱

۸۔ فکرِ اقبال، صفحہ ۲۱۷

۹۔ دیکھیے، اقبال اور ہم، صفحات ۵۴ تا ۵۷

۱۰۔ اقبال مجرم، صفحات ۶۰_۶۱

۱۱۔ قوت اور دین - ضربِ کلیم

۱۲۔ دیکھیے، (بالترتیب) بالِ جبریل، صفحات ۲۷، ۶۲، سیر روق - ضربِ کلیم، لا الٰہ الا اللہ - ضربِ کلیم

۱۳۔ تفہیم القرآن، جلد ششم، صفحہ ۵۲۵ -

۱۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، زبورِ عجم، صفحہ ۹۸

۱۵۔ اقبال، شخصیت اور شاعری، صفحہ ۱۰۲

۱۶۔ زبورِ عجم، صفحہ ۱۱۸

۱۷۔ پیش کش......، پیامِ مشرق

☆......☆......☆

## دسواں باب

# شاہ پرستی اور مسلم سامراج

اقبال پر شاہ پرستی کا الزام بھی عائد کیا گیا ہے اور یہ بھی کہ ان کا ذہن سامراجی تھا۔ احتشام حسین نے لکھا ہے کہ "انکا فقر غیور ہونے کے باوجود امان اللہ، نادر شاہ اور ظاہر شاہ کے سامنے جھک جاتا ہے۔"[1] پروفیسر رالف رسل لکھتے ہیں:

"وہ اندر ہی اندر اس بات کو مانتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو خود کو مسلمان کہتا ہے وہ فی الواقع مسلمان ہے۔ صرف مسلمان ہی نہیں بلکہ مرد مومن ہے چنانچہ ماضی اور حال کے وہ طاقتور مسلم حکمران جنھیں مسلمان عظیم انسان سمجھتے ہیں واقعی عظیم انسان ہیں...... بعض اوقات وہ برملا ہر ایسے شخص کو لائقِ تحسین اور قابلِ تقلید سمجھتے ہیں جو اپنا ہر من مانا کام اپنی پوری قوت کے ساتھ کرتا ہے۔ صرف شرط یہ ہے کہ وہ خود کو مسلمان کہتا ہو۔ اس کی کھلی مثال یہ ہے کہ وہ "جاوید نامہ" میں ایرانی بادشاہ نادر شاہ اور اس کے افغانی جانشین احمد شاہ ابدالی کے مدح سرا ہیں جبکہ یہ دونوں حکمران پرلے درجے کے ظالم، بے رحم اور جابر انسان تھے، جنھوں نے ۱۸ ویں صدی میں کئی بار ہندوستان پر حملہ آور ہو کر اس کی آبادی کو جن میں ہزاروں مسلمان بھی شامل تھے وسیع اور گھناؤنے طور پر لوٹ مار اور قتل وغارت کا نشانہ بنایا۔"[2]

اس ضمن میں کہ اقبال مسلم سامراجیت کے حامی ہیں۔ بقول رالف رسل:

"اقبال کی نظر میں مسلمانوں کی جہانگیری ایک عظیم الشان شے ہے۔ ان کے ترانۂ ملی، چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا۔ کا مطلب یہ لیا جا سکتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو ساری دنیا فتح

کرنے کے لیے للکار رہے ہیں...... اقبال سامراج کے جانی دشمن ہیں
لیکن ان کی نگاہوں میں ترکی سامراج سرے سے سامراج تھا ہی نہیں
کیونکہ ترک مسلمان تھے۔"[۳]

مستشرقین کی طرح ہندو دانش وروں نے بھی اقبال پر مسلم سامراجیت کی حمایت کا اعتراض کیا ہے۔ مثلاً فراق گورکھ پوری لکھتے ہیں:

> Did Iqbal, who was a child of 20th century, really and sincerely beleive that in modern times it is a great sin to foist Islam on non-muslim countries? Is it not gloating over Islam's conquests similar to glorifying the conquests of the Britishers, the French, Mussolini, Chengiz khan or Alexander the Great?[4]

اقبال پر اس طرح کے الزامات عائد کرنے کے سلسلے میں ہندی قوم پرست اور جدید مغرب کے نام لیوا مسلمان کسی سے پیچھے نہیں ہیں۔ اقبال پر شہنشاہیت پسندی کا الزام ان کی زندگی میں بھی لگایا گیا۔[۵] اور اسے اب تک دُہرایا جا رہا ہے۔ طارق سعید کے نزدیک مسجدِ قرطبہ مسجدِ ضرار ہے اور ملوکیت کی علامت ہے۔[۶] ایک صاحب نے لکھا ہے کہ اقبال برطانوی سامراج کے خلاف تھے لیکن اپنی سامراجیت پر نازاں تھے۔[۷] ڈاکٹر علی حیدر نیّر، اقبال کے اشعار، جن میں عزتِ نفس اور حق گوئی کا ذکر ہے، نقل کر کے لکھتے ہیں:

"اس ادّعا کے باوجود اقبال نے خود عزتِ نفس کا پاس نہیں رکھا۔ اہلِ ثروت کی قصیدہ خوانی اقبال کے لیے زیبا نہیں تھی۔ مہاراجہ سری کشن پرشاد شاد کو سرکار والا تبار، لکھنا، اعلیٰ حضرت شہید امیر المومنین نادر شاہ غازی اور اعلیٰ حضرت نواب سر حمید اللہ خان فرمانروائے بھوپال کی قصیدہ خوانی اقبال کے منصب کے خلاف تھی۔ اس سے احتراز بدرجہ اولیٰ ضروری تھا۔ سر اکبر حیدری، صدر اعظم حضور نظام حیدر آباد دکن کی بارگاہ میں اقبال نے جو اشعار پیش کیے وہ بھی اسی سلسلے کی کڑی ہیں۔ ہو سکتا ہے اس سے کچھ

مالی فائدہ ہو گیا ہو لیکن اس نے اقبال کی تصویر کو مسخ کر دیا ہے اور خودی کے اس علم بردار کو اعلیٰ مقام سے معزول کر دیا ہے۔''[8]

حمید نسیم کے نزدیک مردِ کامل یا غلامِ پختہ کار کا عیارانہ تصوّر کمیاولی کا ہے۔ جس نے ایفروایشیائی نو آزاد ممالک میں بونے مگر سفاک آمروں کو غصب کی راہ دکھائی۔ پھر علامہ نے نادر شاہ کو مردِ کامل اور کاروانِ ملّت کا امیر قرار دیا اور ''پیامِ مشرق'' کو امیر امان اللہ خان کے نام معنون کیا اور ''ضربِ کلیم'' کا انتساب والی بھوپال نواب حمید اللہ خان کے نام کیا۔[9] یوسف ثانی نے لکھا ہے ''اقبال کا تصوّر اسلام سامراجی/ استعماری تھا کیونکہ وہ دوسرے مذاہب اور قوموں پر مسلمانوں کے غلبہ کے قائل تھے۔''[10]

۲

یہ اعتراضات بظاہر بڑے وزنی ہیں اور حسبِ ذیل سنگین سوالات کو جنم دیتے ہیں جو یہ ہیں:

(۱) کیا اقبال نے مالی فوائد کے لیے اہلِ ثروت کی قصیدہ خوانی کی ہے؟
(۲) کیا اقبال کا مردِ کامل کا تصوّر کمیاولی سے ماخوذ ہے۔ جس نے ایفروایشیائی نو آزاد ممالک میں بونے مگر سفاک آمروں کو غصب کی راہ دکھائی ہو؟
(۳) کیا نادر شاہ درّانی اور احمد شاہ ابدالی کو اقبال نے 'مردانِ مومن' قرار دیا ہے؟
(۴) کیا اقبال مسلمانوں کو ساری دنیا فتح کرنے کے لیے للکارتے ہیں؟
(۵) کیا اقبال غیر مسلم ممالک پر اسلام کا جھنڈا لہرانے کی بات کرتے ہیں؟
(۶) کیا اقبال کا تصوّر اسلام سامراجی یا استعماری تھا؟

ان سوالات کا جواب تلاش کرنے سے پہلے چند نکات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ اچھے انسانوں اور بُرے انسانوں میں فرق و امتیاز کا پیمانہ مختلف لوگوں کے نزدیک مختلف رہا ہے اور اب بھی ایسا ہے۔ اشتراکیت کے علمبردار اشتراکیوں کو اچھا اور غیر اشتراکیوں کو بُرا سمجھتے ہیں جن میں اہلِ ثروت اور بادشاہ شامل ہیں۔ جمہوریت کے علمبردار منتخب حکمرانوں کو اچھا اور غیر منتخب حکمرانوں کو بُرا قرار دیتے ہیں خواہ منتخب حکمران

جنگِ زرگری کے نتیجے میں اوپر آئے ہوں اور عملاً آمر بنے ہوئے ہوں۔ اچھائی برائی کا ایک معیار اسلامی ہے جسے اقبال اپناتے ہیں، لیکن پروفیسر رالف رسل کا یہ خیال درست نہیں کہ اقبال ہر مسلمان کو مردِ مومن کا مقام دیتے ہیں۔ اقبال نے مسلمانوں کے تقریباً ہر طبقے کو شدید تنقید کا ہدف بنایا ہے اور بنگال و دکن کے جعفر و قاسم کو ''ننگِ ملت، ننگِ دیں، ننگِ وطن'' قرار دے کر غداری کی علامت بنا دیا ہے جس پر رالف رسل نے احتجاج بھی کیا ہے۔[11] بریڈفورڈ کے مولوی اقتدار کو اعتراض ہے کہ اقبال مسلمانوں کی مذمت کرتے ہیں اور لندن کے رالف رسل شاکی ہیں کہ ہر وہ شخص جو خود کو مسلمان کہتا ہے اقبال اندر ہی اندر اسے فی الواقع مسلمان مانتے ہیں۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ اقبال نے مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کو اسلامی زاویہ نظر سے پرکھا ہے اور صاحبانِ کمال کو پرکھنے کے لیے مسلمان ہونے یا نہ ہونے کو نظر انداز کیا ہے۔[12]

اسلامی نقطۂ نظر سے ایک نام نہاد خلیفہ ایک نام نہاد بادشاہ سے برا ہو سکتا ہے۔[13] اور کوئی صاحبِ ثروت کسی غریب آدمی سے بہتر ہو سکتا ہے۔ ''کاخِ امرا کی در و دیوار ہلا دو'' میں امرا سے مراد سرمایہ دار استحصالی طبقہ ہے۔ یہ مفہوم سابقہ دو نظموں کے تناظر میں واضح ہے۔ محض امیر یا غریب ہونا اسلام کے نزدیک اچھا ہونے یا برا ہونے کی ضمانت نہیں ہے، چنانچہ صاحبِ ثروت یا بادشاہ ہونا اسلام میں برائی کی علامت نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایک ہی شخص کسی خوبی اور کسی خامی کا مرکب ہو سکتا ہے۔ اقبال اس کی تحسین خوبی کی بنا پر اور تنقیص خامی کی بنا پر کرتے ہیں اور ان کے بیان میں اس خوبی یا خامی کا اشارہ موجود ہوتا ہے۔ مثلاً بالِ جبریل کی نظم ''مسولینی'' کی تعریف ''ذوقِ انقلاب'' کی بنیاد پر کی ہے اور 'ضربِ کلیم' کی نظم 'ابی سینیا' میں اسے غارت گری کی بنا کر 'کرگس' اور 'گرگ' قرار دیا ہے۔ یہ اٹلی کا منتخب وزیرِ اعظم تھا۔ 'ضربِ کلیم' کی نظم 'مسولینی' میں یہ شخص غارت گری اور آدم کشی کے ضمن میں ''معصومانِ یورپ'' کو آئینہ دکھاتا ہے:

پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ معترضین اقبال اکثر اقبال کے اسلوبِ بیان کو ان کا حقیقی View سمجھ لیتے ہیں اور اس طرح غلط نتیجے تک پہنچتے ہیں۔ بالِ جبریل کی نظم 'تاتاری کا خواب' جس میں تیمور کا حوالہ ہے، آلِ احمد سرور پڑھ کر غلط فہمی کا شکار ہو گئے اور ایک معترضانہ خط اقبال کو ارسال کر دیا۔ اس خط کے جواب میں اقبال لکھتے ہیں کہ "آپ یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو کے لیکچرار ہیں۔ اس واسطے مجھے یقین ہے کہ لٹریچر کے اسالیبِ بیان سے مجھ سے زیادہ واقف ہیں۔ تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسطِ ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوبِ بیان ہے۔ اسلوبِ بیان کو شاعر کا حقیقی View تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسالیب کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔"[۱۴] کچھ ایسا ہی مغالطہ رالف رسل کو ہوا کہ موصوف نے نادر شاہ درانی کو اقبال کا 'مردِ مومن' سمجھ لیا۔

ایک اور اہم نکتہ یہ ہے کہ اقبال کے خاص شعری مقاصد ہیں جن کا محور اسلامی بیداری اور ملتِ اسلامیہ کی تعمیرِ نو ہے۔ اس کے لیے اقبال ہر دستیاب وسیلے سے کام لیتے ہیں۔ اقبال نے ترکوں، عربوں اور ایرانیوں سب کو نگاہ میں رکھا اور انھیں اسلام کی راہ دکھائی۔ غلام ہندوستان کے پڑوس میں آزاد افغانستان کے مسلمان حکمرانوں کو خواہ وہ بادشاہ ہی کیوں نہ ہوں اسلام کی راہ دکھانا مناسب اور ضروری تھا۔ ان کی ایک حد تک تعریف سے 'شاہ پرستی' ثابت نہیں ہوتی۔ اقبال کے ضمن میں 'شاہ پرستی' جیسے الفاظ وہی لوگ استعمال کر سکتے ہیں جو اقبال کے تصورِ توحید سے بے بہرہ ہوں اور کسی قدر تعریف سے وہی لوگ بدک سکتے ہیں جو اقبال کی تہذیبِ نفسی سے بے خبر ہوں۔

## ۳

کسرِ نفسی سے کام لینا اور دوسروں کو عزت دینا مسلمانوں کی درخشندہ روایت ہے۔ اقبال میں دونوں رجحانات شروع سے تھے۔ "اُردو زبان پنجاب میں" ۱۹۰۲ء کا مضمون ہے۔ اس میں اُردو اور فارسی شعرا کا ذکر احترام و ارادت مندی کے ساتھ کیا ہے۔ میر تقی میر، شیخ مصحفی، میر انیس اور مرزا غالب کے ناموں کے ساتھ 'علیہ الرحمۃ' اور امیر مینائی

کے نام کے ساتھ ''روحی فداہ'' لکھا ہے۔ بعد میں فکر و فلسفہ کی سطح پر اقبال ''برتر از گردوں مقامِ آدم است'' اور ''آدمیت احترامِ آدمی'' کے قائل رہے۔ علامہ اقبال نے اپنی تہذیبِ نفس کے مطابق ایک مرتبہ سیّد سلیمان ندوی کو لکھا کہ ''اگر میری نظر اس قدر وسیع ہوتی جس قدر آپ کی ہے تو مجھے یقین ہے کہ میں اسلام کی کچھ خدمت کر سکتا۔''[15] اس تحریر سے اقبال کا انکسار (modesty) واضح ہے۔ سیّد سلیمان ندوی کی وسعتِ نظر کی تعریف دل کھول کر کی ہے، جبکہ ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ ''اسلامی تحریک اور اسلامی جذبے کے احیا کے لیے اور مسلمانوں میں اسلامی اور ملّی شعور کو اُبھارنے اور بیدار رکھنے کے لیے اگر کوئی سب سے بڑی طاقت کام کر رہی تھی تو وہ اکیلے اقبال کی طاقت تھی۔''[16] خود سیّد سلیمان ندوی نے اقبال کی خدمتِ اسلام اور وسعتِ نظر کے لیے جو الفاظ استعمال کیے ہیں، وہ لائقِ توجہ ہیں: ''اسلامی دنیا کا ہیرو اقبال! فضل و کمال کا پیکر اقبال! حکمت و معرفت کا دانا اقبال! کاروانِ ملّت کا راہنما اقبال!''[17]

علامہ اقبال نے خواجہ حسن نظامی کے نام خطوط کا آغاز 'پیارے نظامی' کے علاوہ بارہا 'مخدوم و مکرم' کے الفاظ سے کیا ہے۔ 'مخدوم و مکرم' کی ترکیب محض احباب اور ہم عصروں کے لیے استعمال کی ہے۔ پیر مہر علی شاہ گولڑوی کے لیے ''مخدوم و مکرم حضرت قبلہ'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ مہاراجا کشن پرشاد شاد سے خطاب کرتے ہوئے اکثر 'سرکارِ والا' اور 'سرکارِ والا تبار' کے الفاظ کو ترجیح دی ہے۔[18] اقبال اور مہاراجا دونوں ایک دوسرے کی عزت اور تعریف کرتے تھے اور یہ امور 'اقبال دشمنی ایک مطالعہ' میں زیرِ بحث آ چکے ہیں۔[19] تاہم ایک نکتے پر یہاں دوبارہ روشنی ڈالنا مناسب اور ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مہاراجا کشن پرشاد شاد نے اقبال کو شایانِ شان وظیفے کی پیش کش کی تھی۔ اس سے اقبال کی جملہ یا بیشتر ضروریات پوری ہو سکتی تھیں لیکن وظیفہ قبول نہ کیا۔ معذرت کرتے ہوئے لکھا کہ ''یہ بات مروّت اور دیانت سے دور ہے کہ اقبال آپ سے ایک بیش قرار تنخواہ پائے اور اس کے عوض میں کوئی خدمت نہ کرے جس کی اہمیت اس مشاہرے کے برابر ہو۔''[20] اقبال کے خوردہ گیر ان کی بلند و بالا شخصیت کا اندازہ کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

کتنے لوگ ہیں جو ایسے مواقع سے فائدہ نہیں اُٹھاتے۔ خدمت کی ایک شکل وہ تھی جو اُردو اور فارسی کے نامور شعرا سرانجام دیتے رہے ہیں یعنی شاہوں اور نوابوں کے قصیدے لکھنا۔ اقبال دو چار قصیدے مہاراجا شاد کے لکھ دیتے اور زندگی آسائش کے ساتھ بسر کرتے۔ انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ وہ ایک صاحبِ ضمیر انسان تھے اور ان کی شخصیت ان کے تصورِ خودی کی آئینہ دار تھی۔ ایک اور خط میں مہاراجا شاد کو لکھتے ہیں کہ 'انشاء اللہ العزیز اقبال کو آپ حاضر و غائب اپنا مخلص پائیں گے۔ اللہ نے اس کو نگاہِ بلند اور دلِ غیور عطا کیا ہے، جو خدمت کا طالب نہیں اور احباب کی خدمت کو ہمیشہ حاضر ہے۔'' [۲۱] نگاہِ بلند اور دلِ غیور کا حامل ہونے کے علاوہ اقبال ادب و احترام ملحوظ رکھنے والے انسان تھے۔ اگر انھوں نے مہاراجا کشن پرشاد کو 'سرکار والا' یا 'سرکار والا تبار' لکھا تو کیا غلط کیا۔ اور اگر نواب بھوپال کے لیے ''اعلیٰ حضرت نواب سر حمید اللہ خان فرمانروائے بھوپال'' لکھ دیا تو کیا ہوا۔ اس میں ایک لفظ ''اعلیٰ حضرت'' ہی ہے جسے معترضینِ اقبال اچھال سکتے ہیں۔

زندگی کے آخری برسوں میں جب بیماری کے سبب وکالت چھوٹ گئی تو اقبال نے نواب بھوپال کا جاری کردہ وظیفہ ممنونیت کے ساتھ قبول کر لیا، تاہم بیماری میں اضافے کے باعث وہ کتاب نہ لکھ سکے جو اس ضمن میں لکھنا تھی، چنانچہ اقبال کے ضمیر کا یہ تقاضا تھا کہ 'ضربِ کلیم' کا انتساب نواب حمید اللہ کے نام کر دیا اور ان کی عزت افزائی کے لیے چند اشعار بھی لکھ دیے۔ ان اشعار کو حمید نسیم نے ''نہایت مبالغہ آمیز قصیدہ'' قرار دیا ہے۔ یہ ''نہایت مبالغہ آمیز قصیدہ'' یہاں نقل کیا جاتا ہے:

زمانہ با اممِ ایشیا چہ کرد و کند
کسے نہ بود کہ ایں داستاں فرو خواند
تو صاحبِ نظری آنچہ در ضمیرِ من است
دلِ تو بیند و اندیشۂ تو می داند
بگیر ایں ہمہ سرمایۂ بہار از من
'کہ گل بدستِ تو از شاخ تازہ تر ماند'

ترجمہ: زمانے نے ایشیا کی قوموں سے اب تک جو سلوک کیا اور کر رہا ہے کوئی نہ تھا جو یہ درد بھری داستان تفصیل سے سنا سکتا۔ آخر مجھی کو یہ فرض انجام دینا پڑا۔ حمید اللہ خان! تو صاحب نظر ہے اور تجھے خدا نے وہ ملکہ عطا کیا ہے کہ جو حقیقتیں میرے ضمیر کی گہرائیوں میں موجود ہیں، تیرا دل انھیں دیکھ رہا ہے اور تیرا دماغ ان سے آگاہ ہے۔ میں بہار کا یہ سرمایہ لایا ہوں تو اسے لے لے، اس لیے کہ پھول تیرے ہاتھ میں دے دیا جائے تو وہ شاخ سے بھی زیادہ تر و تازہ اور شاداب رہتا ہے۔

یہ انتسابی اشعار کتنے عمدہ اور نواب حمید اللہ خان کے لیے کس قدر عزت افزا ہیں، دیکھنے کی بات بس یہی ہے۔ انھیں "نہایت مبالغہ آمیز قصیدہ" قرار دینا منفی سوچ کا نتیجہ اور بدمذاقی ہے۔ کیا "نہایت مبالغہ آمیز قصیدہ" ایسا ہوتا ہے؟

دوسرے صاحب نے اعلان کیا ہے کہ "سر اکبر حیدری، صدر اعظم حضور نظام حیدر آباد دکن کی بارگاہ میں اقبال نے جو اشعار پیش کیے وہ بھی اسی سلسلے کی کڑی ہیں۔ ہو سکتا ہے اس سے کچھ مالی فائدہ ہو گیا ہو لیکن اس نے اقبال کی تصویر کو مسخ کر دیا ہے اور خودی کے اس علمبردار کو اعلیٰ مقام سے معزول کر دیا ہے۔"

"ہو سکتا ہے اس سے کچھ مالی فائدہ ہو گیا ہو" توجہ طلب جملہ ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ 'وزیر شاہ' نے اقبال کی خدمت و عزت افزائی کی اور اقبال نے ایک نظم بطور "شکریہ" پیش کر دی۔[۲۲] اس نظم کے ابتدائی نو اشعار 'بانگ درا' میں "نمود صبح" کے عنوان سے شامل ہیں۔ باقی حصہ تعریفی اشعار سمیت قلم زد کر دیا گیا۔ (واضح رہے کہ یہ نظم 'خودی کا علمبردار' بننے سے پہلے کہی گئی تھی اور اقبال کی تصویر جیسی تھی ویسی ہی رہی اور مقام بھی وہی رہا کہ جو تھا) البتہ ایک نظم بعنوان "سر اکبر حیدری صدر اعظم حیدر آباد دکن کے نام" 'ارمغان حجاز' میں شامل ہے۔ 'یوم اقبال' کے موقعے پر بطور تواضع ایک چیک اقبال کو وصول ہوا جسے واپس کر دیا۔ نظم کا آخری شعر یہ ہے:

غیرت فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

۴

نادر شاہ افغانی نے اکتوبر ۱۹۳۳ء میں علامہ اقبال، سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کو افغانستان مدعو کر کے ان سے اصلاحات کے ضمن میں مشورہ لیا۔ اگلے ہی ماہ ذاتی دشمنی کی بنا پر اسے شہید کر دیا گیا۔ مثنوی ''مسافر'' لکھتے وقت شہادت کے اس واقعے کا علامہ اقبال کی طبیعت پر اثر ہونا فطری بات ہے۔ اس کے ساتھ درد کے ایک رشتے کو نظر میں رکھنا چاہیے جو اقبال اور نادر شاہ کے مابین موجود تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نادر شاہ کی تعریف اسلامی حوالوں سے ہے۔ جن لوگوں کو لفظ 'شاہ' ناگوار گزرتا ہے انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ کوئی اشتراکی حکمران جو پرویزی حیلوں سے کام لیتا ہو اس بادشاہ سے بہتر نہیں ہے جو انسانی آزادی کو سلب نہ کرتا ہو۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی بنا پر ابھرنے والا ہر حکمران عوامی فلاح کا دلدادہ ہو۔ کیا خود ہمارے ہاں ایسے حکمران لوٹ کھسوٹ میں مبتلا نہیں رہے؟ ویسے بھی نادر شاہ کو اقبال ہم سے زیادہ جانتے تھے لہٰذا اس کے لیے تعریفی اشعار کو ''شاہ پرستی'' قرار دینا غیر ضروری اور غیر مناسب ہے۔ ظاہر شاہ نے علامہ اقبال کی تعلیمات پر عملدرآمد نہ کیا اور اسی لیے تاریخ پر اپنا نقش ثبت نہ کر سکا۔ اقبال نے کچھ تعریف کے بعد اسے عمدہ نصیحتیں کی تھیں۔ اقبال نے اپنا کام عمدگی سے کیا۔ ظاہر شاہ کوئی بڑا کردار ادا نہ کر سکا۔

اس سے پہلے 'پیامِ مشرق' کی پیشکش میں امیر امان اللہ خان کو علامہ اقبال نے اسلامی حکمرانی کے اصول بتائے تھے۔ اس نے اصلاحات نافذ کرنے میں تعجیل اور فوج کی طرف توجہ کرنے میں غفلت سے کام لیا۔ اس کے لبرل خیالات سے چند علما ناراض ہو گئے اور ملا شور بازار نے صورتِ حال سے فائدہ اٹھا کر اس کا تختہ اُلٹ دیا۔ 'پیامِ مشرق' کی پیش کش میں اقبال نے ''تازہ کن آئینِ صدیق و عمر'' کی تلقین امیر امان اللہ خان کو کی تھی اور اسلامی حکمرانی کے اصول واضح کیے تھے۔ یہ گراں قدر فکری سرمایہ مذکورہ پیش کش کو درباری قصیدہ گوئی سے الگ کر دیتا ہے۔ امیر امان اللہ کے لبرل خیالات اور قدامت پسندوں کے طرزِ عمل پر اقبال نے اپنی رائے ظاہر کی ہے۔[۲۳] شاہانِ افغانستان کے معاملے کو اس کے اصل تناظر میں دیکھنے سے احتشام حسین کا یہ الزام بے محل اور ناروا لگتا ہے کہ اقبال کا فقر،

غیور ہونے کے باوجود، امان اللہ، نادر شاہ اور ظاہر شاہ کے سامنے جھک جاتا ہے۔ ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ اسلامی بیداری کے لیے اقبال نے افغان حکمرانوں سے کام لینا چاہا اور تلقین سے پہلے کچھ تعریف بھی کی۔ انسانی نفسیات کے مطابق یہی طریق کار موثر ہوتا ہے۔

حمید نسیم نے بھی لکھ تو دیا کہ اقبال نے 'پیامِ مشرق' کو امیر امان اللہ خان کے نام معنون کیا لیکن یہ نہ دیکھا کہ اس پیشکش کا حقیقی مقصد کیا تھا۔ اقبال نے امیر امان اللہ خان اور اس طرح ہر مسلمان حکمران کو یہ پیغام دیا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت فاروق اعظمؓ کے آئین کو تازہ کرو۔ زندگی کے کمالات جدوجہد سے حاصل ہوتے ہیں۔ اللہ نے حکمت کو خیرِ کثیر کہا ہے، یہ خیر جہاں سے ملے حاصل کرو۔ علم و دولت سے ملّت کا اعتبار قائم ہوگا۔ حکمرانی ہمارے دین میں عوام کی خدمت ہے۔ حکمران کو عدل کرنا چاہیے اور سادہ زندگی گزارنی چاہیے۔ اچھے مسلمان حکمرانوں نے شاہی میں فقیری کی ہے۔

یہ اقبال کی تعلیمات ہیں جبکہ ان پر حمید نسیم کا الزام یہ ہے کہ مردِ کامل کا تصور نکیاولی کا ہے اور اقبال نے یہ تصور دے کر نو آزاد ممالک میں بونے مگر سفاک آمروں کو غصب کی راہ دکھائی۔ یہ الزام بہت گھناؤنا اور قطعاً غلط ہے۔ اس کا مفصّل جائزہ دوسرے مقامات پر لیا گیا ہے۔[۴۴]

## ۵

نادر شاہ درّانی اور احمد شاہ ابدالی کے معاملے کو بھی مقاصدِ اقبال کی روشنی اور کسی قدر وسیع تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ نادر شاہ درّانی نے ہندوستان پر حملہ کیا اور دہلی کو غارت کیا۔ احمد شاہ ابدالی نے بھی ہندوستان پر حملے کیے۔ مرہٹوں کا زور توڑنے کے لیے شاہ ولی اللہ نے اسے حملہ آور ہونے کا پیغام بھیجا تھا، لیکن 'جاوید نامہ' میں اقبال ان امور کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ان کا مقصد ایران، افغانستان اور برّصغیر کے مسلمانوں کو بیدار کرنا ہے۔ ابلیس شر کی علامت ہے اور کیا کچھ نہیں کرتا، اس کے باوجود اقبال نے حرکت و عمل کا وصف ابلیس کے حوالے سے بیان کیا ہے۔[۴۵] اوپر تیمور کی مثال گزری ہے۔ یہ ایک خاص اسلوبِ بیان ہے جس کی مثالیں بقول اقبال دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔

اقبال نے ایران، افغانستان اور ہندوستان کے اٹھارویں صدی کے تین سلاطین (نادر۔ ابدالی۔ ٹیپو) کو رومی کی زبان سے 'خسروانِ مشرق' کہا ہے اور نادر و ابدالی کا ایک ایک جبکہ ٹیپو کا پانچ اشعار میں تعارف کرایا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اقبال زیادہ پر جوش سلطان ٹیپو کے لیے ہیں۔ نادر کو رومی نے 'دانائے رمزِ اتحاد' کہا۔ اس سے واضح ہے کہ اقبال کی نظر شیعہ سنّی اتحاد پر تھی۔ ابدالی کے تعارف کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اس نے افغانوں کو ملّی یا قومی اساس فراہم کی۔ ٹیپو کا تعارف شہادت کے حوالے سے ہے۔ رومی نے ٹیپو سلطان کو شہیدانِ محبت کا امام کہا اور کہا کہ: تو نہ دانی جاں چہ مشتاقانہ داد۔ یعنی تو نہیں جانتا کہ اس نے کس مشتاقانہ انداز سے جان دی۔

نادر نے اقبال سے ایران کا حال پوچھا تو اقبال نے کہا کہ ایران نے ایک مدّت کے بعد خود کو دیکھا تو ہے لیکن اہلِ مغرب کے جال میں پھنس گیا ہے۔ ایک تہذیب کا خالق ہوتے ہوئے فرنگی تہذیب کا پیروکار ہے۔ ابدالی کے استفسار پر افغانستان کے بارے میں کہا کہ دوسری قومیں اخوّت میں گرمِ جوش ہیں، جبکہ افغان افغان سے لڑ رہا ہے۔ اسی طرح برِصغیر کے بارے میں ٹیپو سے مکالمہ ہوا۔ ان مکالموں کے دوران ابدالی نے بھی حکمت کے متعدد نکات بیان کیے۔ اس سے زیادہ ٹیپو کا پیغام ہے جو خاص طور پر زندگی، موت اور شہادت کی حقیقت پر مبنی ہے۔ جبکہ نادر نے کوئی حکیمانہ بات نہیں کی۔ علامہ اقبال نے اسے بولنے کا موقع نہیں دیا۔ بہر حال 'جاوید نامہ' کے اس حصے میں اقبال کی نظر ایران، افغانستان اور برِصغیر پر ہے اور ہر خطے کے مسلمانوں کی راہ نمائی کی ہے۔ درّانی اور ابدالی کے ذکر کا یہ اصل تناظر ہے۔ اقبال کا مقصد ان کی مدح سرائی نہیں تھا اور نہ کوئی مدح سرائی کی گئی ہے۔ نادر اور ابدالی کو مردانِ مومن قرار دینے کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ پروفیسر رالف رسل کو مغالطہ ہوا ہے اور انھوں نے غلط نتیجہ نکالا ہے۔

۶

پروفیسر رالف رسل کا یہ دعویٰ بھی مغالطے پر مبنی ہے کہ اقبال کے 'ترانۂ ملّی' میں: چین و عرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا / مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا۔ کا مطلب یہ لیا جا

سکتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو ساری دنیا فتح کرنے کے لیے للکار رہے ہیں۔ اس مقام پر رالف رسل مغالطہ دوسروں کو دے رہے ہیں، اس لیے کہ وہ جانتے ہیں کہ زیرِ نظر شعر کا مفہوم یہ نہیں ہے۔ اس سے پہلے اپنے خطبے میں رالف رسل نے لکھا ہے:

> ''پہلا مصرعہ قاری کو چونکا دیتا ہے اور اس سے 'کام ارادہ' لیا گیا ہے۔ ساری نظم سے یہ مطلب لیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کو ساری دنیا کو فتح کرنے پر اُبھارا جا رہا ہے۔ (بہت سے قارئین واقعی اس سے یہ مطلب اخذ کرتے بھی ہیں) لیکن اس سے بالکل اگلی نظم 'وطنیت' یہ اشارہ کرتی ہے کہ خود اقبال کے ذہن میں یہ خیال نمایاں نہیں تھا۔''[۲۶]

گویا ایک خیال اقبال کے ذہن میں نہیں ہوتا اور معترضین بشمول رالف رسل کلامِ اقبال سے وہ خیال اخذ کر کے بیان کر دیتے ہیں۔ یہ مسئلہ فراق گورکھ پوری کے ساتھ بھی ہے۔ ان کا یہ دعویٰ کہ اقبال غیر مسلم ممالک پر اسلام کا جھنڈا لہرانے کی بات کرتے ہیں، ایک صریح مغالطہ ہے۔ یہ وہی بات ہے جو رالف رسل نے اس جملے میں بیان کی ہے کہ ''مسلمانوں کو ساری دنیا فتح کرنے پر اُبھارا جا رہا ہے۔'' ایسی انٹ سنٹ باتیں غیر مسلم دانشوروں کا وتیرہ بن گئی ہیں۔ 'اسرارِ خودی' کے ردِ عمل میں ایل ڈکنسن نے اسی قسم کے الزامات اقبال پر، شد و مد کے ساتھ، لگائے تھے۔ اقبال نے ان کی تردید کر دی تھی۔ ''کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟'' کے زیرِ عنوان اس الزام کا مفصل جائزہ کتاب دوم میں لیا گیا ہے۔ یہاں اتنی وضاحت ضروری ہے کہ جوع الارض کی خاطر جنگ کرنے کو اقبال حرام سمجھتے ہیں جبکہ مسلمانوں کی ماضی کی فتوحات کو اسلام کے لیے نقصان دہ قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کے پھیلاؤ کا طریق کار اسلام کے اندر موجود ہے۔ اشاعت و تبلیغ اسلام دینِ اسلام کا لازمی جز ہے۔ جہاد دفاع کے لیے نیز سامراج سے نجات کے لیے ضروری ہے۔ غیر مسلم اقوام نے دنیا کے خطۂ مسلمان علاقوں پر قبضہ کیا ہوا ہے۔ اقبال کے خلاف باتیں بنانے یا مسلمانوں کو دہشت گرد قرار دینے کے بجائے ان اقوام کو چاہیے کہ مسلم اکثریت کے علاقوں سے اپنی افواج نکال لیں۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتے تو دنیا بھر میں جہاں کہیں مسلمان محکومی اور

ظلم کا شکار ہیں، جہاد کے ذریعے اس کا خاتمہ کرنا چاہیں گے۔ اقبال مسلمانوں کو مضبوط اور متحد اس لیے دیکھنا چاہتے ہیں تا کہ وہ سامراج اور استعمار سے نجات حاصل کر لیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ جب ایسا ہوگا تو دنیا مسلمانوں کے ساتھ پر امن بقائے باہمی اور دوستی کے لیے تیار ہو جائے گی:

آ ملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی![۲۷]

۷

کیا اقبال کا تصورِ اسلام سامراجی یا استعماری تھا؟ کیا وہ مسلم سامراج کے حامی تھے؟ کیا اخوت، حریت اور مساوات کی اقدار کے پاسدار و علمبردار وہ زندگی بھر نہیں رہے؟ اور کیا انھوں نے ان اعلیٰ ترین انسانی اوصاف کی حمایت و تلقین کسی ایسی زبان میں کی ہے جو فراق اور رالف رسل اور دوسرے معترضین کی سمجھ سے بالاتر تھی؟ دنیا کی امامت پر فائز ہونا الگ بات ہے اور کمزور اقوام کو سامراجی استبداد اور استعماری ہتھکنڈوں کا ہدف بنانا بالکل دوسرا معاملہ ہے۔ اس وقت دنیا کی زمامِ کار جن اقوام کے ہاتھ میں ہے وہ اسے برباد کر رہے ہیں۔ اس صورتِ حال پر اقبال کی گہری نظر ہے۔ یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو سالِ نو کے پیغام میں انھوں نے کہا تھا کہ انسان نے اگرچہ اسرارِ فطرت کی نقاب کشائی اور تسخیرِ فطرت میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔

علامہ اقبال مزید کہتے ہیں کہ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خون ریزی، سفاکی اور زبردست آزاری کے دیو ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا فرض یہ تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو ظلم کرنے سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی و عملی سطح کو بلند کریں، انھوں نے ملوکیت اور استعمار

کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا۔ صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔ انھوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے لیے ان کے اخلاق، ان کے مذاہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور اموال پر دستِ تطاول دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تا کہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔

اس جبر و ظلم، اس استحصال و استبداد اور اس سفاکی و غارت گری کا سبب سامراج و استعمار ہے جو اشتراکیت، قوم پرستی اور جمہوریت وغیرہ کے نقاب اوڑھ لیتا ہے، چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

> ''جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ معنی نہ ہوں گے۔''[۲۸]

اخوت، حریت اور مساوات پر علامہ اقبال نے پہلی مرتبہ ''رموزِ بیخودی'' میں اسلامی حوالوں سے مفصل روشنی ڈالی تھی۔ متعلقہ باب کا عنوان ہے: ''در معنی ایں کہ مقصودِ رسالتِ محمدیہ تشکیل و تاسیسِ حریت و مساوات و اخوتِ بنی نوعِ آدم است۔'' یعنی ''اس مضمون کی وضاحت میں کہ رسالتِ محمدیہ کا مقصود بنی آدم کی آزادی، مساوات اور اخوت کی تشکیل و تاسیس ہے۔'' علامہ اقبال نے دوسری اعلیٰ ترین انسانی اقدار کی وضاحت و تلقین بھی مؤثر اسالیب کے ساتھ کی ہے۔ مذکورہ بالا پیغام میں کہا ہے کہ ''دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو احترامِ انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی۔'' یہ شعر لائق توجہ ہے:

آدمیت احترامِ آدمی
با خبر شو از مقامِ آدمی![۲۹]

"محکماتِ عالمِ قرآنی" کے زیرِ عنوان لکھا ہے:

بر تراز گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است[30]

یہ ہے اقبال کا فہم اسلام جسے سمجھنے کی ضرورت غیر مسلموں کے علاوہ مسلمانوں کو بھی ہے۔ ان تعلیمات کی محکم اور دوامی اساس اللہ کی ہدایت ہے جو پوری طرح صرف قرآنِ حکیم کی صورت میں موجود ہے۔ ملوکیت، وطنی و نسلی قوم پرستی اور اشتراکیت و سرمایہ داری سب مادّہ پرستی کی شکلیں ہیں جنھوں نے بنی آدم کو مصائب میں مبتلا کیا ہے۔ دین جکڑ بندیوں کا نام نہیں ہے بلکہ نظریہ توحید انسانوں کو ہر طرح کے استحصال، غلامی اور بندگی سے آزاد کرتا ہے۔ اقبال کا کلامِ نظم ونثر شاہد ہے کہ وہ نسلِ انسانی کی فلاح چاہتے ہیں اور نوعِ انسانی کی خدمت کا طریقِ کار ان کے نزدیک یہ ہے کہ ملتِ اسلامیہ کی تعمیرِ نو ہو تاکہ اپنی تعمیر کے بعد یہ ملت جہان کی تعمیرِ نو کر سکے۔ اقبال پوری دیانت داری سے اسلام کو دنیا بھر کے لیے رحمت تصور کرتے ہیں۔ ایک نجی خط، مؤرخہ ۱۴ر نومبر ۱۹۲۳ء، بنام محمد سعید الدین جعفری، میں لکھتے ہیں:

"یہ ایک سوشل نظام ہے جو حریت و مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے۔ پس جو کچھ میں اسلام کے متعلق لکھتا ہوں اس سے میری غرض محض خدمتِ بنی نوع ہے اور کچھ نہیں اور میرے نزدیک عملی نقطۂ خیال سے صرف اسلام ہی Humanitarian Ideal کو achieve کرنے کا ایک کارگر ذریعہ ہے۔ باقی ذرائع محض فلسفہ ہیں۔ خوشنما ضرور (مگر......) ناقابلِ عمل۔ میرا عقیدہ یہ ہے اور یہ عقیدہ محض خاندانی تربیت اور ماحول کے اثرات کا نتیجہ نہیں بلکہ بیس سال کے نہایت آزادانہ غور وفکر کا نتیجہ ہے کہ اس وقت اقوامِ انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت اسلام ہے۔"[31]

اقبال کے مسلم اور غیر مسلم معترضین ومخالفین کو چاہیے کہ وہ تنگ نظری وتعصب سے اوپر اُٹھ کر سنجیدگی کے ساتھ علامہ اقبال کے فہم اسلام کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ وہ اس سرچشمۂ فیضان کی جانب رُخ تو کریں:

عروسِ لالہ! مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں![۳۲]

رالف رسل اقبال کے معترض ہیں، فراق گورکھ پوری مخالف بھی ہیں جب کہ طارق سعید کی رائے زنی شرمناک ہے۔ 'مسجدِ قرطبہ' کو مسجدِ ضرار اس لیے کہا ہے کہ وہ ملوکیت کی علامت ہے۔ اس کلیے کی رو سے حرمین کے وہ حصے جو "ملوک" نے تعمیر کرائے ہیں 'ضرار' قرار پاتے ہیں۔ مسجدِ قرطبہ بنانے والوں کو ملوکیت کے زمرے میں شامل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ پوری اسلامی تاریخ پر خطِ تنسیخ پھیر دیا جائے جبکہ ہمارے اکثر 'جمہوری' حکمرانوں کا کردار کسی سے ڈھکا چھپا نہیں ہے۔ اہلِ کشمیر جس استبداد کا شکار رہے ہیں اس کی ذمہ داری جمہوری حکمرانوں پر عائد ہوتی ہے۔ 'مسجدِ قرطبہ' بنانے والے مسلم حکمرانوں کو آج کا غیر مسلم سپین بھی یاد کرتا ہے۔ جدید یورپی غیر مسلم سپین کا، بیسویں صدی میں، عبدالرحمٰن سوم کی ہزارویں برسی فخر و مسرت اور قومی جذبہ و جوش کے ساتھ منانا اپنے اندر ایک قابلِ توجہ معنویت رکھتا ہے۔

برٹرینڈ رسل نے اپنے ایک مشہور مضمون The Reawakening East میں لکھا ہے کہ جب یورپ تاریکی میں ڈوبا ہوا تھا اس وقت سپین میں ایک درخشاں تہذیب تھی۔ اس درخشاں تہذیب کے اوصاف اقبال نے بیان کیے ہیں:

آہ وہ مردانِ حق! وہ عربی شہسوار — حاملِ "خلقِ عظیم"، صاحبِ صدق و یقیں
جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمزِ غریب — سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں!
جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب — ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں[۳۳]

معاملات کو ان کے جملہ تناظرات کے ساتھ دیکھنا ہوتا ہے۔ ملوکانہ و سامراجی رجحانات مسلم حکمران بھی رکھتے ہوں تو اسلام کے منافی ہیں اور اقبال کے نزدیک ملوکیت کی چھاپ سے اسلام کو آزاد کرانا ضروری ہے۔[۳۴] تاہم کسی مسلم حکمران کے ایک منفی وصف کی بنا پر اس کے مثبت اوصاف کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ اقبال نے اورنگ زیب عالمگیر کی زبردست تحسین مسلم قومیت کے فروغ اور احترامِ شرعِ پیغمبر کے حوالے سے کی ہے جبکہ سامراج کے حوالے سے اورنگ زیب کی تائید نہیں کی۔ اقبال کے نزدیک اس ضمن میں

اورنگ زیب کو ناکامی جبکہ انگریزوں کو کامیابی ہوئی۔ انگریز مؤرخین سے البتہ اقبال نے شکایت کی ہے کہ "مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ انگریز مؤرخ کیوں اورنگ زیب کو مطعون کرتا ہے، جس کے سامراجی نصب العین کی پیروی خود اس کے اہلِ ملک کرتے رہے ہیں۔"[۳۵]

خلافتِ عثمانیہ اسلامی اتحاد کی علامت تھی۔ رالف رسل کو شکایت ہے کہ اقبال کے نزدیک ترک سامراج سرے سے سامراج تھا ہی نہیں۔ رالف رسل وطنی و نسلی قومیت کی رو سے عربوں کو ترکوں سے جدا کرتے ہیں اور عربوں کو بھی متعدد قوموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اقبال اسلامی تصورِ قومیت کے حامل ہیں اور اس تصور کی رو سے خلافتِ عثمانیہ کو ترک سامراج کہنا غلط ہے۔ برطانوی سامراج نے دوسری اقوام کو محکوم بنایا اور ان کا استحصال کیا۔ افسوسناک بات یہ بھی ہے کہ مشرقِ وسطیٰ کو بظاہر "ترک سامراج" سے آزاد کرایا گیا لیکن اس طرح نہ صرف ملتِ اسلامیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کیا گیا بلکہ عرب سرزمین پر ایک جارح ملک قائم کیا گیا جو تباہی و بربادی کا آتش فشاں ہے۔ یہ آتش فشاں وقفے وقفے سے اور کبھی متواتر لاوا اگلتا ہے اور کسی وقت پورے خطے کو مہیب تباہی کی لپیٹ میں لے سکتا ہے۔

فراق گورکھ پوری جیسے دانشور "شکوہ" جیسی اقبال کی نظم سے جارحیت اور فتحِ ممالک کا فلسفہ اخذ کرتے ہیں۔[۳۶] ان کی دانش حقیقت کا ادراک کرنے سے قاصر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب طاقت کو حق تصور کر لیا جائے تو جارحیت و سامراج کی راہ ہموار ہوتی ہے اور جب حق کو طاقت مانا جائے تو سامراج کا خاتمہ ممکن ہوتا ہے۔ صیہونی پروٹوکول میں بنیادی نظریہ ہی یہ ہے کہ طاقت حق میں نہیں ہے بلکہ حق طاقت کے اندر مضمر ہے۔ یہودی خود کو خدا کی لاڈلی قوم سمجھتے ہیں لیکن ان کے پروٹوکول پر خدا کی نہیں بلکہ ابلیس کی چھاپ ہے۔ وہ حق کی حکمرانی کو رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غیر یہودیوں پر کامیاب حکمرانی جبر و تشدد اور دہشت گردی کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ وہ غیر یہودیوں کو منشیات، فحاشی اور عیاشی میں مبتلا کرنے کو روا رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک طاقت اور فریب کاری سیاسی میدان میں خاص طور پر کارآمد چیزیں ہیں۔ ان کا اعلان ہے کہ غیر یہودی ریاستوں کو ٹھکانے لگانے کے

لیے یہ سرمائے کا استبداد ہوگا جو ہمارے ہاتھ میں ہوگا۔ ہم تمام حکومتوں پر بالادستی قائم کریں گے۔ ہم ہر گستاخی اور بے ادبی کا سر کچلنے کو روا سمجھتے ہیں اور اس معاملے میں ہم سخت بے رحم ثابت ہوں گے۔[۳۷]

عہد حاضر صیہونی فلسفے ہی کو بروئے کار آتے ہوئے دیکھ رہا ہے۔ امریکہ و برطانیہ بیشتر اسی فلسفے پر عمل پیرا ہیں۔ ہندوستان چانکیہ کے زیر اثر ہے اور اہلِ کشمیر کے جمہوری حق کو طاقت ہی بل پر پامال کر رہا ہے۔ دنیا بحیثیت مجموعی مادہ پرستی کی دوڑ میں شامل ہے اور جس کی لاٹھی اس کی بھینس، کا فلسفہ اس پر حاوی ہو کر رہ گیا ہے۔ انسانیت کے لیے یہ ذلت و تباہی کا راستہ ہے۔ اقبال نے نشۂ قوت کو بجا طور پر خطرناک کہا ہے۔[۳۸] اور نوعِ انسان کے ہاتھوں انسان کے صیدِ زبوں بننے پر افسوس کا اظہار کیا ہے۔

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے![۳۹]

انسانیت کو دو راستوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہے۔ طاقت کو حق سمجھنے کا راستہ جارحیت، استعمار اور تباہی کا راستہ ہے۔ اس کا توڑ حق کی طاقت سے ممکن ہے۔ علامہ اقبال اسلام کے زیرِ اثر حق ہی کو طاقت تصور کرتے ہیں اور حق کی حفاظت کے لیے طاقت کے استعمال کو روا رکھتے ہیں۔ ''اسرارِ خودی' سے لے کر 'ارمغانِ حجاز' تک ان کا یہی پیغام ہے۔

'اسرارِ خودی' میں نائب حق سے خطاب کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا — اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو — در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن — نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ — جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح — جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح[۴۰]

اے نائب حق! اے زمانے پر سواری کرنے والے آ
اے نئے نئے امکانات کی آنکھ کا نور آ

ہنگامۂ ایجاد کی رونق بن اور ہماری آنکھوں میں بس جا
اقوام نے جو شورش برپا کر رکھی ہے اُسے خاموش کر
اور اپنا امن و راحت کا نغمہ دنیا کو سنا
اُٹھ اور دنیا کو اخوت ساز قانون عطا کر
دنیا کو پھر وہ جام دے جس میں محبت کی شراب ہو
دنیا میں ایک بار پھر امن و امان قائم کر
اور جنگجوؤں کو پھر صلح کا پیغام دے

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ تنقید اور عملی تنقید، صفحہ ۱۶۵

۲۔۳۔ اقبال اور ان کا پیغام۔ صفحات ۱۷۔۱۸۔۲۰

۴۔ Thus Spoke Firaq۔ صفحات ۷۵۔۷۶

۵۔ دیکھیے، اقبالیات سید نذیر نیازی، صفحہ ۷۵

۶۔ اسلوبیاتِ اقبال، صفحہ ۱۵۱

۷۔ "سر سید اور اقبال" نامی کتابچے میں مبارک علی لکھتے ہیں کہ "اقبال کیوں اپنی سامراجیت پر تو نازاں تھے اور برطانوی استعمار کے خلاف؟ وہ مسلمانوں کی فتوحات کو تو جائز سمجھتے تھے اور برطانوی فتوحات کو لائقِ تنقید۔ کسی بھی قوم کا دوسرے ملکوں پر قبضہ کر کے اس کی زمینوں اور ذرائع پیداوار پر قبضہ کرنا انصاف کے خلاف ہے۔ چاہے ہسپانیہ پر مسلمانوں کا قبضہ ہو یا نائجیریا پر برطانیہ کا۔ ہمارے دانشور اس فرق کو نہیں سمجھ سکے اور اس لیے مسلمان بادشاہوں کی فتوحات و جنگوں کی تفصیلات اور ان کی شاندار کامیابیوں کے ذریعے ایک زوال پذیر معاشرے کے لوگوں میں جذبات مشتعل کرتے رہے۔" (سر سید اور اقبال، صفحات ۳۶۔۳۷)

۸۔ "اقبال ایک مطالعہ" مشمولہ "اقبال۔ فکر و فن" مرتبہ سید اظہر شاہ، صفحہ ۱۳۵

۹۔ علامہ اقبال ہمارے عظیم شاعر، صفحہ ۳۰

۱۰۔ تجزیہ تشکیل الٰہیاتِ اقبال Deconstruction of Reconstruction Of Iqbal، صفحہ ۶۷

۱۱۔ رالف رسل لکھتے ہیں کہ "میر جعفر اور میر صادق کا قصور یہ تھا کہ انھوں نے اٹھارویں صدی کی

جزبِ اقتدار میں انگریزوں کا ساتھ دیا۔ اقبال کا خیال ہے کہ انھیں یہ علم ہونا چاہیے تھا کہ انگریز سارے ہندوستان کو غلام بنانے والے ہیں اور ان کی مزاحمت ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ اٹھارویں صدی میں یہ علم کسی کو بھی نہیں تھا۔'' (اقبال اور ان کا پیغام، صفحہ ۱۹) قطع نظر اس کے کہ سراج الدولہ اور ٹیپو سلطان کو انگریزوں کے عزائم کا علم تھا یا نہیں اور یہ کہ انگریزوں کی جارحانہ سرگرمیاں واضح تھیں یا نہیں، یہ دلچسپ بات ہے کہ ایک انگریز نے اقبال کو غلط ٹھہرا کر ''اپنے آدمیوں'' کا دفاع کیا۔ یہ بات بھی دلچسپ ہے کہ مقاصد کا یہ ٹکراؤ (Clash of interests) شیخ عبدالماجد جیسے باریک بین مبصر کی نگاہوں سے اوجھل رہا اور وہ علامہ اقبال کو مرزا غلام احمد ہی کی طرح انگریزوں کا نیاز مند قرار دینے پر مصر ہیں۔

۱۲۔ 'بانگِ درا' کی دو نظموں ''مرزا غالب'' اور ''شیکسپیئر'' سے اقبال کے اس رجحان کا اندازہ ہوتا ہے۔ شیکسپیئر کی تحسین غالب سے بڑھ کر کی ہے۔ 'جاوید نامہ' میں بھی مسلمان اور غیر مسلم اکابر و دانشور ساتھ ساتھ ہیں۔

۱۳۔ اموی اور عباسی خلفا کی اکثریت نے بادشاہی کی جبکہ شاہ فیصل بظاہر بادشاہ تھا لیکن بڑی حد تک خلفاء کے اوصاف کا حامل تھا۔

۱۴۔ دیکھیے، اقبال کا مکتوب مؤرخہ ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء، بنام آل احمد سرور، اقبال نامہ، (اکادمی ایڈیشن)، صفحہ ۵۸

۱۵۔ مکتوبِ اقبال مؤرخہ ۲۴ اپریل ۱۹۲۶ء، بنام سید سلیمان ندوی، اقبال نامہ (اکادمی ایڈیشن)، صفحہ ۱۶۱

۱۶۔ اقبالیات، سید ابوالاعلیٰ مودودی، مرتبہ سمیع اللہ۔ خالد ہمایوں، صفحہ ۶

۱۷۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ترتیب وتحشیہ: اختر راہی، صفحات ۱۱۹۔۱۲۰

۱۸۔ اقبال کے استعمال کردہ القابات کے لیے دیکھیے، کلیاتِ مکاتیب اقبال، فہرست کی مدد سے

۱۹۔ دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات ۵۸ تا ۶۲

۲۰۔۲۱۔ اقبال بنام شاد، مرتبہ، محمد عبداللہ قریشی، صفحات ۷۷، ۲۰۴۔۲۰۵

۲۲۔ اس قصیدے یا نظم کے لیے دیکھیے، باقیاتِ اقبال، صفحات ۱۹۹ تا ۲۰۵

۲۳۔ دیکھیے، گفتارِ اقبال، صفحات ۸۵۔۸۶

۲۴۔ دیکھیے (i) راقم کا مضمون بعنوان ''علامہ اقبال پر حمید نسیم کے اعتراضات کا جائزہ'' مشمولہ ''اقبالیات''، لاہور، جولائی ستمبر ۲۰۰۱ء (ii) ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' مشمولہ کتابِ دوم

۲۵۔ 'بالِ جبریل' کی نظم ''جبریل وابلیس'' اسی خاص اسلوبِ بیان کی مظہر ہے۔ اس اسلوب کو اور کلامِ اقبال کے مجموعی مطالعے کو نظر انداز کرنے والا یہ غلط نتیجہ نکال سکتا ہے کہ اقبال، جبریل کے مقابلے میں، ابلیس کی حمایت کر رہے ہیں یا اسے زیادہ پسند کرتے ہیں جبکہ ایسا نہیں ہے۔ ایسا

ہوتا تو اقبال اپنے اہم ترین مجموعۂ کلام کا نام بالِ جبریل کی جگہ کچھ اور رکھتے۔ دسیوں مقامات پر بلند ترین حقائق اقبال نے جبرئیل کے حوالے سے بیان کیے ہیں۔ مثلاً مردِ حق کی توضیح اقبال نے اس طرح کی ہے: "او کلیم و او مسیح و او خلیل / او محمدؐ، او کتاب، او جبرئیل (جاوید نامہ، صفحہ ۲۴۴)

۲۶۔ اقبال اور ان کا پیغام، پروفیسر رالف رسل صفحہ ۱۰

۲۷۔ شمع اور شاعر، بانگِ درا

۲۸۔ حرفِ اقبال، صفحات ۲۱۷ تا ۲۱۹

۲۹۔ خطاب بہ جاوید - جاوید نامہ

۳۰۔ محکماتِ عالم قرآنی، جاوید نامہ

۳۱۔ خطوطِ اقبال، صفحہ ۱۲۶

۳۲۔ بالِ جبریل، صفحہ ۷

۳۳۔ مسجدِ قرطبہ۔ بالِ جبریل

۳۴۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے لکھا ہے:

> I therefore demand the formation of a consolidated Muslim state in the best interest of India and Islam ......... for islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian Imperialism was forced to give it.

۳۵۔ شذراتِ فکرِ اقبال، مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، صفحات ۹۹۔۱۰۰

۳۶۔ فراق گورکھ پوری نے لکھا ہے کہ "اقبال کا یہ دعویٰ کہ 'بحرِ ظلمات میں دوڑا دیے گھوڑے ہم نے' مضحکہ خیز ہے۔ یہ دعویٰ اس وقت اور بھی مضحکہ خیز ہو جاتا ہے جب اقبال اسے خدا کے حضور اس لیے پیش کرتے ہیں کہ قادرِ مطلق توحید کے نام پر مسلمانوں کو پھر اس قدر طاقت عنایت کرے کہ وہ غیر مسلم قوتوں کو فتح کر سکیں: 'کاٹ کر رکھ دیے کفار کے لشکر ہم نے'۔ اقبال کی شاعری کا ایک ہی نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔ بلند آہنگ اور بظاہر باوقار دلیلوں سے اقبال نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مسلمان خود کو غیر مسلموں سے الگ کر رکھیں اور اس طرح غیر مسلموں کو ہمیشہ کے لیے اپنا دشمن بنا لیں۔" (Thus Spoke Firaq۔ صفحہ ۷۶)

علامہ اقبال کا نہیں فراق گورکھ پوری کا یہ دعویٰ مضحکہ خیز ہے کہ اقبال نے واقعی بحرِ ظلمات میں گھوڑے دوڑانے کی بات کی ہے۔ فراق نے شاعری کا نثری ترجمہ کر کے اس پر اعتراض جڑ دیا ہے۔ جبکہ وہ خود شاعر ہیں اور جانتے ہوں گے کہ شاعری رمز و ایما پر منحصر (suggestive) ہوتی ہے اور ہر جگہ الفاظ کا متعین (definite) مفہوم لینا ممکن نہیں ہوتا۔ اس توضیح کے بعد یہ ذکر کرنا مناسب ہے کہ حضرت عقبہ بن نافعؓ نے سمندر میں گھوڑا ڈالا تھا۔

فراق نے دوسرا مصرع غلط نقل کیا ہے۔ 'شکوہ' کا شعر ہے:

توڑے مخلوق خداوندوں کے پیکر کس نے؟
کاٹ کر رکھ دیے کفار کے لشکر کس نے؟

اس دوسرے مصرعے کو فراق نے غیر مسلم ممالک پر اسلام کا جھنڈا لہرانے سے تعبیر کیا ہے۔ 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' دونوں نظموں کو جو شخص غور سے پڑھے گا وہ صرف اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اقبال ایک کمزور اور گری ہوئی قوم کو ابھار رہے ہیں اور غیر مسلم ممالک کو فتح کرنے کی خواہش کا اظہار کہیں موجود نہیں ہے۔ مندرجہ بالا اقتباس سے فراق گورکھ پوری اور ہندو قوم کی حقیقی نفسیات کا اظہار ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں نے ہندوؤں سے علاحدگی اختیار کر کے یعنی پاکستان بنا کر ہندوؤں کو ہمیشہ کے لیے اپنا دشمن بنا لیا ہے اور اس کی ذمہ داری اقبال پر عائد ہوتی ہے۔ اس اقتباس میں جو 'دانش' کارفرما ہے اس پر افسوس ہی کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے الگ ریاست کا مطالبہ ہندو سامراج سے بچنے کے لیے کیا۔ بھارت میں آزادی کے بعد شودروں کے علاوہ مسلمان بھی رسوا کرنے والے رویوں کا شکار ہیں۔ اقبال مسلم سامراج قائم کرنے کے بھی خلاف ہیں۔ وہ علامہ مشرقی کی طرح ہندوؤں پر تسلط قائم کرنا نہیں چاہتے۔ ان کا مؤقف یہ ہے کہ ہندو بھی آزاد ہوں اور مسلم اکثریت کے علاقے بھی آزاد ہوں۔ قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ خود فراق کے نزدیک اقبال نے مسلمانوں کو ہندوؤں سے الگ ہونے کی تلقین کی نہ کہ انھیں فتح کرنے کی۔ پھر ہمیشہ ہمیشہ کی دشمنی کیوں؟

اقبال نے اللہ سے کوئی ایسی دعا نہیں مانگی جس میں غیر مسلم ممالک کو فتح کرنے کی خواہش ہو۔ ایک 'دعا' 'بانگ درا' میں اور دوسری 'بال جبریل' میں ہے۔ متعدد نظموں اور غزلوں میں بھی دعائیہ اشعار ہیں۔ خود شکوہ میں دعائیہ اشعار کا مقصد امت کو مشکلات سے نکالنا اور بیدار کرنا ہے:

مشکلیں امتِ مرحوم کی آساں کر دے　　مورِ بے مایہ کو ہمدوشِ سلیماں کر دے
اپنے پروانوں کو پھر ذوقِ خود افروزی دے　　برقِ دیرینہ کو فرمانِ جگر سوزی دے

علامہ اقبال کا یہ مؤقف واضح ہے کہ نہ مسلمان کسی سامراج کا شکار ہوں، نہ کسی غیر مسلم قوم پر سامراج مسلط کریں۔

۳۷۔ دیکھیے، "Protocol"۔

۳۸۔ دیکھیے، ضربِ کلیم کی نظم "قوت اور دین"

۳۹۔ طلوعِ اسلام - بانگِ درا

۴۰۔ اسرار و رموز، صفحہ ۱۵

☆......☆......☆

گیارھواں باب

# غیر محبِّ وطن

ہندی وطنی قومیت سے اسلامی عالمگیریت (Islamic Universalism) کی طرف اقبال کے ذہنی وفکری سفر کے باعث انھیں متعدد اعتراضات کا ہدف بنایا گیا۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ اقبال فرقہ پرست ہے۔ اس کا جائزہ ''فکرِ اقبال محدود یا آفاقی''؟ کے زیرِ عنوان 'کتابِ دوم' میں لیا گیا ہے۔ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ اقبال غیر محبِّ وطن ہے۔ وطن سے ان کی مراد موجودہ پاکستان نہیں جہاں اقبال پیدا ہوئے بلکہ آزادی سے پہلے کا ہندوستان ہے۔ ہندو اس اعتراض یا الزام کو مسلسل دُہراتے رہے ہیں حالانکہ بات صرف اتنی ہے کہ اقبال وطن پر اسلام کو ترجیح دیتے ہیں اور مسلم قومیت کی بنیاد ان کے نزدیک اسلام ہے نہ کہ وطن لیکن ہندو دانشور ہندی قوم پرستی کو اصل حقیقت مان کر اقبال کو ہدفِ اعتراض بناتے رہے۔ اعتراضات کے نمونے حسبِ ذیل ہیں:

آنند نرائن ملا کی نظم ''شکوہ از اقبال'' کا ایک شعر ہے:

اس گلشن سے تجھ کو نسبت، اب جز نگہِ گلچیں نہ رہی
اب تیری زباں حق گو نہ رہی، اب تیری نظر حق بیں نہ رہی[1]

ڈاکٹر سچد انند سنہا نے اگرچہ اقبال کے ''ترانۂ ہندی'' کو بھی سچا اور کھرا ہندی ترانہ ماننے سے انکار کیا ہے۔[2] اس لیے کہ وہ اُردو میں ہے اور عربی فارسی الفاظ سے پاک نہیں ہے، تاہم انھیں اقبال کا ''ترانۂ ملی'' بُرا لگا۔ ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' کی جگہ: چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا، مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا'' ہندوؤں کو بدذائقہ محسوس ہوا۔ ڈاکٹر سنہا لکھتے ہیں:

But if after having summoned all Indians to the

> call of their native land, the poet chose to put China and Arabia, and the rest of the world, on the same level with India (on the ground that the whole world was the native land of Muslims) this sentiment, however, pleasing or palatable to the latter was, in the nature of things, bound to be distasteful to the Hindus, since it could make no appeal to their nationalist or patriotic sentiments. That was bound to be the natural reaction, in so far as the Hindu was concerned; and so it has been.[3]

ڈاکٹر سنہا نے اپنی کتاب Iqbal' The Poet and His Message کا چوبیسواں باب ہندوستان سے محبت کی اہمیت وضرورت اور اقبال کو غیر محبِ وطن ثابت کرنے کے لیے وقف کیا ہے۔ اس باب کا عنوان ہے ''اقبال اور حب الوطنی'' ( Iqbal and Patriotism )۔ حب الوطنی اور وطنی قوم پرستی کو ایک اعلیٰ قدر ظاہر کرنے کی غرض سے متعدد انگریزی شعرا اور ہندی قوم پرست مسلم زعما کے اشعار واقوال کو چار صفحات میں پیش کیا ہے۔ اقبال کو غیر محبِ وطن ظاہر کرنے کے لیے ڈاکٹر سنہا نے پہلا نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ اقبال نے زیادہ تر فارسی میں شاعری کی ہے اور جو تھوڑا بہت کلام اُردو میں ہے وہ بھی فارسی کی آمیزش سے پاک نہیں ہے اور اسی وجہ سے ان لوگوں کے ذوق کی تشفی نہیں کرتا جو اعلیٰ شاعری کے دلدادہ ہیں۔

ڈاکٹر سچد انند سنہا دوسرا نکتہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اقبال اکثر مسلم ممالک کی سیاسی صورتِ حال کا، ان کی تاریخ اور موجودہ رجحان کی روشنی میں، صحیح ادراک نہ کر سکے اور اس وجہ سے وطنی قوم پرستی کے بجائے اسلامی بین الاقوامیت کی تلقین کرتے رہے۔ ترکی، ایران اور مصر بھی وطنی قوم پرستی کے علمبردار ہیں۔ ترکی مصطفیٰ کمال اور ایران رضا شاہ پہلوی کی قیادت میں نیشن سٹیٹ بن چکا ہے۔ ڈاکٹر سنہا نے ۱۹۴۳ء میں ہندوستان آنے والے ترکی وفد کے خیالات کو تفصیل سے پیش کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام ایک نجی معاملہ

ہے اور اسے ہم نے سیاست سے الگ کر دیا ہے۔ اسلام ترکی کے ضعف کا باعث تھا جبکہ سیکولرازم نے ترکی کو اتحاد کی بنیاد فراہم کی ہے۔ ترک احیا کا شاعر امین کہتا ہے کہ ''میں ترک ہوں۔ میری نسل اور میری زبان عظیم ہیں'' اس تناظر میں سنہا نے اقبال کی ''ذہنیت'' پر حملہ کیا۔ سنہا نے ترک وفد کا یہ قول نقل کیا کہ ''ہم ترک پہلے ہیں اور مسلمان بعد میں'' کسی ہندی قوم پرست مسلمان کا یہ قول بھی درج کیا کہ ''ہم ہندوستانی ہیں نہ کہ مسلمان'' ڈاکٹر سنہا معترض ہیں کہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد غیر ضروری مایوسی کے عالم میں دیا جس کے نقوش ان کی متعدد نظموں میں بھی نمایاں ہیں جو مسلمانوں کو ہندوؤں سے الگ کرنے والی ہیں۔

فراق گورکھ پوری کے نزدیک ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا'' کا مطلب یہ ہے کہ '' گویا غیر مسلم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ جہان ہمارا ہے'' فراق لکھتے ہیں کہ ''اقبال ہندی احیا سے متاثر بھی تھے اور اس کی نئی طاقت سے خوف زدہ بھی۔ وہ نئے حقائق اور نئی اقدار کو قبول کرنا چاہتے تھے اور محسوس کرتے تھے کہ ہندوستان سے باہر اسلامی نشاۃِ ثانیہ کہیں موجود نہیں ہے۔ چنانچہ وہ ایک مستقل جھنجلاہٹ اور پریشانی کا شکار ہو گئے اور ان کی شاعری غصے اور مایوسی کا اظہار بن کر رہ گئی۔ بقول فراق:

> Deeply disturbed by this new awakening and its values he seems to have hidden himself and his communal ideas under different garbs. The patriotic Iqbal was quite dead by this time, and he buried his former self. [4]

ڈاکٹر تارا چند رستوگی نے کریم اللہ پالوی کے ایک مضمون ''تصوراتِ اقبال کا سرسری جائزہ'' (نگار لکھنؤ۔ جنوری فروری ۶۲ء) سے کسی شاعر کا حسب ذیل کلام نقل کیا ہے:

تجھے فلسطین و قرطبہ سے بڑی محبت ہے جانتا ہوں
مگر ہے گنگا کی سرزمیں سے سلوک تیرا مخاصمانہ
اسی نے پالا، اسی نے پوسا، اسی نے بخشی تجھے جوانی
تو دل کی آنکھوں سے دیکھ ان کو یہ کارنامے ہیں مخلصانہ

اگر یہ جنت ہے جنتی تو، اگر یہ دوزخ ہے دوزخی تو
یہ قول ہے قولِ عاشقانہ یہ راز ہے رازِ محرمانہ[۵]

۲

ڈاکٹر سچدانند سنہا، فراق گورکھ پوری اور دوسرے ہندو دانشوروں نے اقبال پر غیر محبِ وطن ہونے کا الزام اس لیے عائد کیا کہ اقبال نے الگ مسلم قومیت اور اس کی بنیاد پر الگ مسلم ریاست کا تصور پیش کیا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے کہ گلشنِ ہند سے اقبال کی نسبت جز نگہ گلچیں نہ رہی یا سرزمین گنگا سے ان کا سلوک مخاصمانہ ہو گیا۔ وطنی نقطۂ نظر چھوڑ کر اسلامی نقطۂ نظر اپنانے کے بعد اقبال نے ہر اس شہر کو زیادہ اہمیت دی جسے اسلام یا مسلمانوں سے خصوصی نسبت ہے اور ان اوطان کو توجہ کا مرکز زیادہ بنایا جہاں مسلم اکثریت ہے۔[۶] لیکن دوسرے اوطان کے خلاف مخاصمت کا الزام اقبال پر تہمت ہے۔ اقبال ہندوستان سمیت سارے جہان کو مسلمانوں کا وطن قرار دیتے ہیں اور شرق و غرب کی شب کو سحر کرنا چاہتے ہیں۔ غیر مسلم دنیا میں بھی اقبال مظلوموں کی حمایت کرتے ہیں اور ظلم و استحصال کے خاتمے کے خواہش مند ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی بھی ملک جنت یا دوزخ انسانی حوالوں سے بنتا ہے۔ مثلاً وادیٔ سندھ دراوڑوں کے لیے جنت تھی لیکن آریوں نے اسے ان کے لیے جہنم بنا دیا۔ ہندوستان ہزاروں برس شودروں کے لیے دوزخ ہندوؤں کی وجہ سے ہے۔ ہندوؤں نے اب اسے مسلمانوں اور عیسائیوں کے لیے بھی دوزخ بنا دیا ہے۔[۷]

۳

حد سے بڑھی ہوئی حب الوطنی (Patriotism) کو وطن پرستی یا وطنی قوم پرستی (Nationalism) کہہ سکتے ہیں۔ اقبال نے ۱۹۱۰ء میں حب الوطنی (Patriotism) کے زیرِ عنوان وطن پرستی کے بارے میں اپنی رائے قلمبند کی۔ لکھتے ہیں:

''اسلام کا ظہور بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ وطن پرستی بھی بت پرستی کی ایک نازک صورت ہے۔ مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے اس دعو۔ ا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شے کی

پرستش سے عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بت پرستی کو گوارا نہیں کر سکتا۔ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔ اسلام جس چیز کو مٹانے کے لیے آیا تھا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جاسکتا۔"[۸]

اپنی نسل، جائیداد اور وطن سے محبت کرنا اسلام میں جائز ہے لیکن یہ محبت جب اللہ اور رسول ﷺ کی محبت پر غالب آ جائے گی تو ناجائز ہو جائے گی۔ اللہ، رسولؐ یا اسلام سے زیادہ نسل، دولت اور وطن محبوب نہیں ہو سکتے۔ اللہ تعالیٰ مسلمان کا حقیقی نصب العین ہے۔ اس نصب العین کے لیے نسل، دولت اور وطن کو قربان کیا جا سکتا ہے۔[۹] اسلام میں حب الوطنی جائز ہے لیکن وطن پرستی یا وطنی قوم پرستی ناجائز ہے۔ اس ضمن میں اقبال لکھتے ہیں کہ زمانہ قدیم سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ایک جغرافیائی اصطلاح کی حیثیت سے وطن اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط اس کے لیے قربانی دینے کو تیار رہتا ہے۔ مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئتِ اجتماعیتِ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ "وطن" کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔[۱۰]

ہندو دانش ور حب الوطنی اور وطن پرستی میں فرق کو نظر انداز کر کے خلطِ مبحث پیدا کرتے ہیں۔ اقبال محبِ وطن یقیناً تھے اور اس حقیقت کو ہندوؤں اور ہندی قوم پرست مسلمانوں کا ایک بڑا گروہ تسلیم کرتا ہے۔[۱۱] البتہ اقبال ہندی قوم پرستی کے مخالف تھے، اس لیے کہ اسلام کسی بھی قسم کی بت پرستی کی اجازت نہیں دیتا اور اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام سے وطنی یا سیکولر سیاسی نظام متصادم ہوتا ہے۔ خطبۂ الٰہ آباد میں بھی اقبال نے یہ نکتہ واضح کیا ہے۔ اقبال نے یہ حقیقت بھی نظم و نثر میں بار بار اُجاگر کی ہے کہ اسلام ہمیں ایک قومیت عطا کرتا ہے۔ دنیا بھر کے مسلمان ایک قوم یا ایک ملت ہیں۔[۱۲] اور جن ممالک میں وہ اکثریت

میں ہیں وہاں وطنی قومیت اور اسلامی قومیت میں ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔[۱۳] اسی طرح ہندوستان میں ہندو اکثریت کی وجہ سے ہندی قوم پرستی اور ہندو قوم پرستی میں کوئی فرق نہیں۔ سنہا اور فراق اور دوسرے ہندو دانشوروں کا اقبال کو غیر محبِ وطن کہنا ایک مغالطہ ہے اور فراق کا یہ کہنا کہ محبِ وطن اقبال دفن ہو گیا، ایک تہمت ہے، تاہم ان کا اصل اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے ہندی قوم پرستی (Indian Nationalism) کی مخالفت کیوں کی؟ اس اعتراض کی تہہ میں جو راز ہے اسے ہندو دانشور ظاہر نہیں کرتے لیکن اقبال کی اسلامی بصیرت اسے افشا کر دیتی ہے۔ اقبال کے پورے سیاسی کارنامے کی قدر و قیمت کا تعین کرنے کے لیے اس نکتے کی تفہیم ضروری ہے۔

''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' اقبال نے غلط کہا تھا۔ ہندوستان سارے جہان سے اچھا نہ تھا اور نہ ہے۔ یہ بات اقبال نے ہندی قوم پرستی کے زیر اثر ۱۹۰۴ء میں کہی تھی۔ بعد میں اس دعوے سے دست بردار ہو گئے اور ہندوستان سمیت سارے جہان کو اپنا کہا۔ گویا سارا جہان اچھا ہے اور اس کے کسی حصے سے مسلمانوں کو کوئی بیر نہیں ہے۔ ترک شاعر کا یہ کہنا کہ ''میں ترک ہوں، میری نسل اور میری زبان عظیم ہیں'' ترک نیشنلزم کا نتیجہ ہے۔ ترک وفد کا دعویٰ کہ ''ہم ترک پہلے ہیں اور مسلمان بعد میں'' ترک قوم پرستی سے مطابقت رکھتا ہے لیکن اسلام کے منافی ہے۔ اسلام کو پرائیویٹ درجہ دینا اور سیاسی اجتماعی نظام سے اسے خارج کر دینا بھی اسلام کے منافی ہے۔ اقبال کی نظر ترکی، ایران، مصر اور دوسرے مسلم ممالک اور ان کے قائدین سب پر تھی۔ اقبال نے انھیں نسل پرستی اور وطن پرستی کے خطرات سے آگاہ کیا اور انھیں صحیح راہ دکھائی۔[۱۴] اس ضمن میں وطن پرستوں (nationalists) پر اقبال کی تنقید فکر انگیز ہے:

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب[۱۵]

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی[۱۶]

ترکی مسلم اکثریت کا ملک ہے اور اس میں جلد یا بدیر اسلامی نظام آ سکتا ہے۔ رفاہ پارٹی برسر اقتدار آ بھی گئی تھی لیکن فوج نے سیکولرازم کے نام پر، اسے سیاسی منظر سے ہٹا دیا، تاہم فوج کے بس میں یہ بات نہیں ہے کہ وہ دلوں سے اسلام کو محو کر سکے۔ اسلام پر یقین رکھنے والوں کی حکمرانی پھر قائم ہو گئی۔ اگرچہ دستور ابھی تک سیکولر ہے۔ اسے تبدیلی کرنے کے لیے دو تہائی اکثریت چاہیے جو محال نہیں ہے۔ ایران میں اسلام کا سیاسی نظام غالب و راسخ ہو چکا ہے۔ افغانستان، سعودی عرب اور سوڈان وغیرہ میں بھی مسلمان پہلے مسلمان ہیں اور بعد میں کچھ اور ہیں۔ چنانچہ ترکی وفد کے حوالے سے نیشنلزم کا پرچار کرنا مغالطہ دینا ہے۔ مسلم اکثریت کے ممالک سے ہندوستان کا معاملہ مختلف تھا۔ ہندی قوم پرستی کی آڑ میں دراصل ہندو مسلمانوں پر اپنا تسلط قائم کرنا چاہتے تھے۔ اقبال نے اسے ناکام بنا دیا۔ ہندو دانشوروں کے مذکورہ اعتراضات کا اصل پس منظر یہی ہے۔

اقبال کی فارسی گوئی پر اعتراض مسلمانوں کی ایک اہم زبان سے ہندی مسلمانوں کے تعلق کو ختم کرنے کے مترادف ہے۔ اقبال کے اُردو کلام میں فارسیت کی آمیزش پر اعتراض اور ایسی اُردو سے اعلیٰ شاعری کے دلدادہ ہندوؤں کی بیزاری کی نشاندہی کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان اُردو چھوڑ کر ہندی اختیار کر لیں۔ ترک وفد کے حوالے سے ''ہم پہلے ترک ہیں اور بعد میں مسلمان'' اور ایک ہندی قوم پرست مسلمان کے حوالے سے ''ہم ہندوستانی ہیں نہ کہ مسلمان'' کا فلسفہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ مسلمان متحدہ ہندی قومیت میں ضم ہو جائیں اور اپنی ہستی کو مٹا دیں۔ متحدہ ہندی قومیت کے لیے خود ہندو کسی قربانی پر آمادہ نہ ہو سکے۔ اُردو زبان جو ہندوؤں مسلمانوں کی مشترکہ زبان تھی (اس کی اصل ایک ہندی بولی ہے اور اسما کا ذخیرہ عربی فارسی سے آیا ہے، نیز اس کا رسم الخط عربی ہے) اسے اپنانے سے انکار کیا گیا۔ تقسیم بنگال کے خلاف زبردست احتجاج اس لیے کیا گیا کہ مشرقی بنگال مسلم اکثریت کا صوبہ بن گیا تھا۔ مسلم کش فسادات پوری بیسویں صدی کے دوران جاری رہے اور ہندو احیا کے لیے متعدد تنظیمیں برسر کار و پیکار رہی ہیں۔ اقبال پر یہ سارے حقائق آشکار تھے۔ ان کے نزدیک برہمن اپنے کام پر نظر رکھتا ہے اور اپنا راز کسی پر ظاہر نہیں کرتا۔ مجھ سے تو کہتا ہے

کہ تسبیح چھوڑ دے مگر اپنا زنار کندھے سے نہیں اُتارتا:

نگہ دارد برہمن کارِ خودرا نمیگوید بہ کس اسرارِ خود را
بمن گوید کہ از تسبیح بگذر بدوشِ خود برد زنارِ خود را[۱۷]

اقبال کے نزدیک دنیا کے مسائل کا حل سکونی و جمودی تصوّف، ملحدانہ اشراکیت یا وطنی قوم پرستی میں نہیں بلکہ اسلام میں ہے۔ اسلام کو روبہ عمل لانے کے لیے مسلمانوں کی آزادی، بیداری اور تعمیرِ نو ضروری ہے۔ اقبال مشرق و مغرب کی شب کو سحر کرنے کے آرزومند ہیں۔ مشرق میں عالمِ اسلام کے ساتھ ہی اقبال کی نظر ہندوستان پر پڑتی ہے کہ ہندوستان بھی سامراج کا زخم خوردہ تھا۔ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو جگانا اور آزادی سے ہم کنار دیکھنا چاہتے ہیں۔ نظم ''شعاعِ امید'' میں شوخ کرن کا کہنا ہے:

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب!
بت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہِ محراب!
مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر![۱۸]

تاہم آزادی کی صورت میں متحدہ ہندوستان (India as a whole) قائم رکھنے کا مطلب مسلمانوں کو ہندو سامراج کے حوالے کرنا تھا۔ اقبال دونوں قوموں کی آزادی چاہتے تھے۔ پورا برِ صغیر بلکہ برِ عظیم کوئی ایک وطن نہیں ہے۔ یہ اوطان کا مجموعہ ہے۔[۱۹] مسلمانوں سے یہ تقاضا کہ وہ اس ''وطن'' کے لیے اپنی ہستی مٹادیں، غلط تھا۔[۲۰] زمین کے ایک وسیع ٹکڑے پر دین و ایمان قربان نہیں کیے جا سکتے تھے۔ خصوصاً اس صورت میں جبکہ اس قربانی کے نتیجے میں اکثریتی علاقوں کے کروڑوں مسلمان بھی، اقلیتی مسلمانوں کی طرح، ہندو سامراج کے چنگل میں پھنس کر رہ جاتے۔

# حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ ''زمانہ''......فروری ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۱۸

۲۔۳۔ Iqbal: The Poet and his Message۔ صفحہ ۱۹۲

ایک اور مقام پر ڈاکٹر سنہا نے لکھا ہے کہ یہ جو اقبال نے سارے جہاں کو مسلمانوں کا وطن قرار دیا ہے یہ قرآن کی رو سے غلط ہے جیسا کہ سر غلام حسین ہدایت اللہ نے صراحت کی ہے کہ خدا تمام انسانوں کا خدا ہے اور صرف مسلمانوں کا نہیں ہے۔ چنانچہ اقبال کو لکھنا یہ چاہیے تھا کہ سارا جہان سارے انسانوں کا ہے۔ (ایضاً صفحہ ۳۷۴)

اقبال کے نقطۂ نظر کو قرآن کی رو سے غلط ٹھہرانے کے لیے اقبال کے پورے کلام نظم و نثر پر نظر ہونے کے علاوہ قرآنی بصیرت بھی ضروری ہے۔ ''ترانۂ ملی'' میں اقبال نے سارے جہان کو مسلمانوں کا وطن قرار دے کر سارے جہان کو اچھا قرار دیا ہے۔ ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' حقائق کے منافی ہے لہٰذا اسلامی نقطۂ نظر سے بھی غلط ہے۔ سارے جہاں کو اچھا سمجھنا اسلامی نقطۂ نظر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ سارا جہان صرف مسلمانوں کا وطن ہے اور غیر مسلموں کا وطن نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ خدا تمام انسانوں کا خدا ہے صرف مسلمانوں کا نہیں ہے۔ اس سے اقبال کو انکار نہیں ہے، بلکہ اقبال کا یہی مؤقف ہے اور بیسویں صدی میں اقبال ہی نے اس مؤقف اور اس کے تناظرات کی سب سے بڑھ کر تلقین کی ہے۔ مثلاً کہتے ہیں:

حرف بد را برلب آوردن خطاست — کافر و مومن ہمہ خلق خدا ست!
آدمیت احترام آدمی — باخبر شو از مقام آدمی!
بندۂ عشق از خدا گیرد طریق — می شود بر کافر و مومن شفیق!

(خطاب بہ جاوید۔ جاوید نامہ)

نیز دیکھیے اقبال کا سال نو کا پیغام جو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو لاہور سے نشر کیا گیا۔ (حرف اقبال، صفحات ۲۱۷ تا ۲۱۹) اس پیغام کا ماحصل یہ ہے کہ جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا اور جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا اس وقت تک انسان اس دنیا میں

فلاح وسعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔

۴۔ Thus spoke Firaq...... صفحہ ۳۷

۵۔ مطالعہ اقبال میں پیغام اقبال، مشمولہ تناظر۔۲، صفحہ ۶۸

۶۔ اسلامی دور میں اقبال نے ایک نظم بلاد اسلامیہ لکھی۔ اس میں دہلی، بغداد، قرطبہ، قسطنطنیہ اور مدینہ کا ذکر ہے۔ اقبال مسلم اکثریت کے ممالک کو ایک لڑی میں پرونے کے خواہش مند اس لیے ہیں کہ ملتِ اسلامیہ مضبوط اور سامراج واستعمار کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رہے نیز دنیا میں ایک تعمیری کردار ادا کرے۔

۷۔ یہ رائے کہ: اگر یہ جنت ہے جنتی تو اگر یہ دوزخ ہے دوزخی تو، مغالطے پر مبنی ہے۔ اقبال پنجاب میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی۔ یہ علاقہ اب پاکستان میں شامل ہے۔ یوں بھی مسلمان زمین سے زیادہ زمین کے خالق و مالک سے اپنا رشتہ استوار رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فتح مکہ کے بعد بھی جناب رسالت مآبؐ نے مدینہ ہی کو اپنا مسکن بنائے رکھا۔

۸۔ اصل متن کے لیے دیکھیے Stray Reflections، مرتبہ ڈاکٹر جاوید اقبال، صفحہ ۴۱
اُردو ترجمے کے لیے دیکھیے، شذرات فکرِ اقبال، مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، صفحہ ۸۳

۹۔ واضح رہے کہ پاکستان اگرچہ ایک وطن ہے لیکن اس کا بنیادی حوالہ اسلامی ہے اور پاکستان واسلام لازم وملزوم ہیں۔ پاکستان کا دفاع اسلام کا دفاع ہے اور پاکستان کی مضبوطی ملتِ اسلامیہ اور اسلام کی مضبوطی ہے۔

۱۰۔ دیکھیے، جغرافیائی حدود اور مسلمان، مشمولہ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۴

۱۱۔ مثلاً دیکھیے (۱) جگن ناتھ آزاد کا مضمون "شعرِ اقبال کا ہندوستانی پس منظر" مشمولہ "اقبال اور اس کا عہد" (۲) مظفر حسین برنی کی کتاب "محبِ وطن اقبال" اور (۳) "اقبال کی سیاسی فکر۔ ایک طائرانہ نظر" مشمولہ دانشور اقبال از آل احمد سرور

۱۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، "تصورِ پاکستان" میں ہندی قومیت کے خلاف ردِ عمل،

۱۳۔ اقبال لکھتے ہیں کہ "ترکی، ایران، مصر اور دیگر مسلم ممالک میں قومیت کبھی ایک مسئلے کی صورت اختیار نہ کرے گی۔ ان ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہے اور یہاں کی اقلیتیں، مثلاً یہودی، عیسائی اور زرتشتی، اسلامی قانون کی رو سے یا تو اہل کتاب ہیں یا اہل کتاب سے مشابہ ہیں جن سے آزادانہ معاشرتی تعلقات، حتیٰ کہ ازدواجی رشتے بھی، شرعاً جائز ہیں۔ قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کو صرف ان ممالک میں درپیش ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ اپنی ہستی کو بالکل مٹا دیں۔ مسلم اکثریت والے

ملکوں میں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے کیونکہ وہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہے۔" (شذراتِ فکرِ اقبال، صفحہ ۵۵)

۱۴۔ مثلاً "خضرِ راہ" میں اقبال کہتے ہیں:

ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر!
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہگذر!

۱۵۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۱۳

۱۶۔ مشرق - ضربِ کلیم

۱۷۔ حضورِ ملّت (برہمن) - ارمغانِ حجاز

۱۸۔ شعاعِ امید - ضربِ کلیم

۱۹۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے لکھا ہے "اگر ہم ہندوستان کو چھوٹا سا ایشیا قرار دیں تو غیر مناسب نہ ہوگا۔ اہلِ ہند کا ایک حصہ اپنی تہذیب و تمدن کے اعتبار سے مشرقی اقوام سے مشابہ ہے لیکن اس کا دوسرا حصہ ان قوموں سے ملتا جلتا ہے جو مغربی اور وسطی ایشیا میں آباد ہیں۔" (حرفِ اقبال، صفحات ۲۶۔۲۷)

۲۰۔ اقبال کا کہنا یہ بھی ہے کہ "حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے، لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان ان کے لیے زندہ رہے اور انہی کے لیے مرے۔ نہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو کچھ عارضی ربط پیدا ہو گیا ہے۔" (ایضاً، صفحہ ۱۸)

☆......☆......☆

## بارھواں باب

# فارسی گوئی

اقبال کی فارسی گوئی پر اعتراض کرنے والوں میں مستشرقین اور ہندو زیادہ نمایاں ہیں۔ ایک برطانوی سکھ، اقبال سنگھ، بھی معترضین میں شامل ہے۔ مستشرقین میں سے ایچ ٹی سورلے نے اپنی کتاب Musa Pervagans میں اور رالف رسل نے اپنے ایک خطبے ''اقبال اور ان کا پیغام'' میں اقبال کی فارسی گوئی کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ سورلے کی رائے ہے کہ ''ایسے اشخاص کا فارسی میں شعر کہنا جو خود ایرانی نہیں ہیں، سوائے تکلف اور زورِ طبع کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔'' رالف رسل نے لکھا ہے کہ اقبال نے اس وسیع علاقے کے مسلمانوں سے بھی ہم کلام ہونا چاہا جس میں افغانستان، ایران اور وسطی ایشیا شامل ہیں جہاں دو سو سال پہلے تک فارسی، نظم و نسق اور ثقافت کی زبان تھی۔ اقبال غالباً اس خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ یہ زبان اب بھی وہی فرائض سرانجام دے رہی ہے حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ اقبال فارسی میں یہ سمجھ کر لکھتے ہیں کہ اس کے ذریعے انھیں اب بھی وسیع و عریض علاقوں تک رسائی ہو جائے گی۔

ڈاکٹر سچدانند سنہا نے پورا ایک باب اقبال کی فارسی گوئی اور فارسی شاعری کی قدر و قیمت پر اعتراضات کے لیے وقف کیا ہے۔ دوسرے ہندو اہلِ قلم نے انھی کے اعتراضات کو دُہرایا ہے۔ سنہا لکھتے ہیں کہ اُردو کی جگہ فارسی میں زیادہ تر شاعری کر کے اقبال نے نہ صرف ہندوؤں کو بلکہ بیشتر ہندی مسلمانوں کو بھی اپنی شاعری کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے سے محروم کر دیا۔ سنہا نے سوال اٹھایا ہے کہ کیا غالب سمیت، اپنے بیسیوں پیش رووں کی طرح، اُردو کی جگہ فارسی میں شاعری کر کے، اقبال فائدے میں رہے؟ سنہا نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا ہے۔

سنہا کی رائے ہے کہ بقول براؤن ہندوستان میں بابو فارسی لکھی گئی جس طرح کہ بابو انگریزی لکھی گئی۔ سنہا نے براؤن کے بیان کردہ، ہندوستان کی فارسی شاعری کے متعدد عیب گنائے ہیں۔ سنہا لکھتے ہیں کہ براؤن نے اپنی دو ہزار صفحات کی Literary History of Persia میں ہندوستانی شعرا میں سے صرف خسرو پر چار سطریں لکھی ہیں۔

ڈاکٹر سنہا کا ایک اعتراض یہ ہے کہ اچھی شاعری صرف مادری زبان میں کی جا سکتی ہے۔ اس رائے کو میکالے کے قول سے مستند بنایا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اقبال کی فارسی شاعری کو نہ ہندوستان اور نہ فارسی جاننے والے ممالک کی آئندہ نسلیں پڑھیں گی۔ اقبال کے فارسی شعری مجموعے معلمانہ اور ناصحانہ ہیں۔ فلسفیانہ اور دینی موضوعات پر مشتمل ان میں جذبہ اور متاثر کرنے والی استعداد نہیں ہے۔ ڈاکٹر سنہا نے جس اعتراض کو بار بار دہرایا ہے اور جسے ناقابلِ تردید بنانے کے لیے سات آٹھ صفحات وقف کیے ہیں وہ یہ ہے کہ اقبال کی فارسی شاعری کو ایران نے قبول نہیں کیا۔ اس سلسلے میں ایران کے ثقافتی وفد کی شہادت پیش کی ہے جو ۱۹۴۴ء میں دہلی آیا۔ وفد کے سربراہ، علی اصغر حکمت، نے کہا کہ ایران میں اقبال، وسیع پیمانے پر، متعارف نہیں ہے۔ اس کا نام صرف چند ادبی حلقوں تک محدود ہے۔ اقبال کے مقابلے میں ٹیگور کو سارا ایران جانتا ہے۔ وفد کے ایک اور رکن پروفیسر ابراہیم پورداؤد نے کہا کہ ''اقبال ایک مقامی شاعر ہے جبکہ ٹیگور کی شخصیت عظیم ہے۔'' سنہا نے علامہ اقبال کا موازنہ عابد پشاوری سے بھی کیا ہے اور بتایا ہے کہ قوم پرستی اور حب الوطنی کے جذبات سے سرشار ہونے کے باعث نیز سادہ اسلوب کی بدولت، ایران میں، عابد پشاوری کو مقبولیت حاصل ہے جبکہ ان صفات کی غیر موجودگی کے باعث اقبال ناکام رہا۔ ڈاکٹر محمد اسحاق نے اپنی کتاب Modern Persian Poetry میں اقبال کا کوئی ذکر نہیں کیا جبکہ عابد پشاوری کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔[۴]

۲

اقبال کی فارسی گوئی پر ڈاکٹر سنہا کے اعتراضات کا جائزہ لینے سے پہلے ایک جوابی اعتراض کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مرزا یار جنگ نے سنہا کی کتاب کے پیش لفظ

میں لکھا ہے کہ ''جب ہم ڈاکٹر سنہا کی ساری زندگی کے علمی ذخیرے کا، جو انگریزی زبان میں ہے، ان کی مادری زبان کے سرمائے سے موازنہ کرتے ہیں تو ہمیں اقبال ہی کی طرح کا فرق ان کے ہاں بھی نظر آتا ہے اور غالباً اسباب بھی وہی ہیں۔'' اس صورتِ حال پر تبصرہ کرتے ہوئے، عبدالمالک آروی نے، حسبِ ذیل رائے ظاہر کی ہے:

> ''یار جنگ نے بڑے مہذب، شائستہ اور نرم لہجہ میں اقبال کے غیر ملکی زبان میں لکھنے کا اتنا زوردار جواب دیا ہے کہ میرا خیال ہے ڈاکٹر سنہا کو چاہیے تھا کہ اپنا اعتراض کتاب سے نکال دیتے۔''[۳]

ڈاکٹر سنہا نے براؤن کے حوالے سے غیر متعلق باتیں لکھی ہیں۔ براؤن نے ایران کی ادبی تاریخ لکھی ہے نہ کہ برِ صغیر کی۔ ''لہٰذا ہندوستانی فارسی ادب ان کے موضوع سے خارج تھا۔'' اس کے علاوہ بقول پروفیسر محمد شریف ''اقبال کی تمام اہم فارسی نظمیں براؤن کی کتاب کی اشاعت کے بعد لکھی گئیں۔ لہٰذا اگر پروفیسر براؤن اپنی کتاب میں ہندوستان کے فارسی شعر کا ذکر کرنا بھی چاہتے تو اقبال کی نظمیں اس میں شامل نہ ہو سکتیں۔''[۴] تاہم، بعد میں پروفیسر براؤن نے ''اسرارِ خودی'' پر تبصرہ لکھا جو رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن کے جریدے میں شائع ہوا۔ اس تبصرے میں موصوف نے 'اسرارِ خودی' کو مسلمانوں کے فکر و کردار پر دور رس اثرات کا حامل بتایا ہے اور ہندوستانی فارسی شاعری کے کسی عیب کی نشاندہی نہیں کی۔[۵] کلامِ اقبال، برِ صغیر کی فارسی اور اُردو دونوں زبانوں کی، روایتی شاعری کے عیوب سے پاک ہے۔ یہی نہیں اقبال نے، شاعری سمیت جملہ اصلاح طلب فنون کے عیب خود گنائے ہیں اور ان کی اصلاح پر پوری توجہ صرف کی ہے۔[۶]

اقبال کی مادری زبان پنجابی تھی۔ انھوں نے اُردو، فارسی اور انگریزی میں لکھا۔ شاعری اُردو اور فارسی میں کی۔ ڈاکٹر سنہا کی منطق کے مطابق اقبال کو شاعری صرف پنجابی میں کرنا چاہیے تھی تاکہ 'اچھی شاعری' ہو سکتی۔ اقبال کی اُردو اور فارسی شاعری نہ صرف اچھی ہے بلکہ اسلوب اور فکر دونوں کے اعتبار سے بہترین شاعری ہے۔ ڈاکٹر سنہا نے لارڈ میکالے کا بے کار سہارا لیا ہے۔ اس سلسلے میں خود علامہ اقبال نے ایک گفتگو کے دوران، حسبِ ذیل

رائے ظاہر کی ہے:

"میں نہیں مان سکتا کہ اپنی زبان کے سوا آدمی اور کسی زبان میں اپنا مطلب پوری طرح بیان نہیں کر سکتا۔ میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ زبان کا سوال اتنا اہم نہیں ہوتا۔ خواہ کوئی زبان ہو، صرف مشق ہونی چاہیے۔ ہر ایک زبان میں لکھا جا سکتا ہے...... اصل چیز تو خیال ہے۔"[7]

ٹیگور سے اقبال کا موازنہ بجا لیکن عابد پشاوری سے بے جا ہے۔ ایران جو اس وقت مغربیت کے آگے سرنگوں تھا، انقلاب کے باعث، مغرب کے لیے چیلنج بن گیا۔ وہاں اب جو اہمیت و مقبولیت علامہ اقبال کو حاصل ہے، وہ ٹیگور یا عابد پشاوری کو حاصل نہیں۔ ڈاکٹر سنہا زندہ ہوتے تو، بدلی ہوئی صورتِ حال دیکھ کر پریشان ہو جاتے۔ مستقبل کے امکانات ہر دانشور پر منکشف نہیں ہوتے۔ ڈاکٹر سنہا پر بھی نہیں ہوئے۔ جبکہ علامہ اقبال کے آئینہ ادراک میں مستقبل کا عکس ہوتا ہے۔[8] چنانچہ ان کا یہ شعر ایرانیوں میں بہت مقبول ہے[9] اور لائق توجہ ہے:

می رسد مردے کہ زنجیرِ غلاماں بشکند
دیدہ ام از روزنِ دیوارِ زندانِ شما[10]

۳

ڈاکٹر سچد انند سنہا نے اقبال کے فارسی کلام پر جس اعتراض کو تفصیل سے لیا ہے، وہ یہ ہے کہ ایران نے اسے قبول نہیں کیا۔ ان کا موقف ہے کہ اس سلسلے میں صرف ایرانیوں کی شہادت معتبر ہو سکتی ہے چنانچہ انھوں نے ایرانی وفد کی شہادت پیش کی۔ کبیر احمد جائسی نے پورداؤد کے بیان کو درست قرار دیا ہے تاہم وہ لکھتے ہیں کہ قیامِ پاکستان کے بعد پاکستانی سفارت خانے نے ایران میں یومِ اقبال منانا شروع کیا تو کلامِ اقبال کی طرف توجہ مبذول ہوئی۔ مطالعۂ اقبال کے باعث فضا میں تبدیلی آئی۔ ملک الشعرا بہار نے کہا:

عصرِ حاضر خاصۂ اقبال گشت
واحدی کز صد ہزاراں برگزشت

یہ شعر ایران میں بہت مشہور ہوا۔ اقبال پر دسیوں بزرگ اور نوجوان ادیبوں نے لکھنا شروع کیا۔ ان میں مذکورہ ایرانی وفد کے سربراہ علی اصغر حکمت شامل تھے۔ چنانچہ اقبال ایران میں غیر معروف شاعر نہ رہے۔ ایران کے اسلامی انقلاب کے فکری نقیب ڈاکٹر علی شریعتی نے فکرِ اقبال کو اپنا راہبر بنا کر ایران کے اسلامی انقلاب کی راہ ہموار کی۔ [۱۱]

رفتہ رفتہ ایران میں اقبال شناسی کو فروغ حاصل ہوا، چنانچہ دہلی یونیورسٹی کے ڈاکٹر شریف حسین قاسمی نے، ایک مضمون میں، اہل ایران کی، اقبال پر لکھی ہوئی، اکتیس کتابوں اور چھبیس مقالات کی فہرست ۱۹۸۲ء میں دی تھی۔ [۱۲] اس تعداد میں اضافہ ہوتا رہا ہے۔

اقبال کے بارے میں ملک الشعرا بہار کی رائے اوپر نقل ہوئی ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایران کی کچھ اور سرکردہ شخصیات کی آرا بھی نقل کر دی جائیں۔ اس سے ایران میں اقبال کی قبولیت اور ان کی فارسی شاعری کے معیار کا اندازہ ہو سکے گا۔

ڈاکٹر خطیبی نے قیامِ پاکستان کے آٹھ دس برس بعد اُردو کالج کراچی میں، علامہ اقبال کی تصانیف اور اسلوبِ شعر کے بارے میں ایک مضمون پڑھا تھا جس کا اُردو ترجمہ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی نے کیا۔ ڈاکٹر خطیبی لکھتے ہیں کہ سبکِ ہندی میں رفتہ رفتہ بے وقعت اور بودے مضامین شامل ہوتے گئے جس سے یہ سبک انحطاط پذیر ہوتی گئی۔ اقبال پر سبکِ ہندی کے معائب واضح ہو گئے تھے۔ انھوں نے فارسی شاعری کے نیم مردہ چراغ کو پھر سے روشن کیا اور اسے اس قابل بنایا کہ ایرانیوں کی آنکھوں کو بھی روشن کر دے۔ فارسی زبان کے شعرا میں، بشمول ایرانی شعرا، کمالِ معنی کے اعتبار سے، اقبال کو بڑا ہی گرانمایہ مقام و مرتبہ حاصل ہے۔ ان کے فارسی کلام نے خود فارسی زبان کے مقام و مرتبہ کو بڑھا دیا ہے۔ [۱۳] ڈاکٹر خطیبی نے اقبال کے اسلوب کو "سبکِ اقبال" کا الگ نام دیا ہے جو بقول محمد وصی اختر کسی اہلِ زبان کی جانب سے برِصغیر کے کسی شاعر کو دیا گیا سب سے بڑا خراجِ تحسین ہے۔ ڈاکٹر علی رضا نقوی نے اقبال کو "مجدد و احیا کنندۂ شعر و ادبِ فارسی" کا خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ [۱۴] ڈاکٹر علی شریعتی کے نزدیک جس شخص کے اندر وہ تمام انسانی جہتیں مجتمع ہو جائیں جو عام طور پر کسی ایک فرد میں جمع نہیں ہوتیں وہ "علی گونہ" کہلانے کا مستحق ہے۔ ڈاکٹر شریعتی

نے اقبال کو'علی گوئٹہ' کہا ہے۔ اس کے علاوہ علامہ اقبال کو" مصلح قرنِ آخر" قرار دیا ہے۔ [۱۵] اہلِ ایران بالعموم معترف ہیں کہ اقبال نے امام خمینی کی قیادت اور ایرانی انقلاب کی پیش گوئی پچاس برس پہلے کر دی تھی۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اقبال کا خواب پورا ہو گیا ہے۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ دیگر انقلابی راہ نماؤں کے ساتھ ساتھ ایرانی قوم نے اپنی لہورنگ تحریک کے دوران، فکرِ اقبال کی کرنوں سے بھی روشنی حاصل کی ہے۔ [۱۶] ایران کے سابق صدر اور موجودہ روحانی پیشوا علی خامنائی نے اقبال کی فارسی شاعری کو ان الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا ہے:

> "اقبال کا فارسی کلام بھی (اُردو کلام کی طرح) میرے نزدیک شعری معجزات میں سے ہے۔ ہمارے ادب کی تاریخ میں شعر کہنے والے غیر ایرانی بہت زیادہ ہیں لیکن کسی کی بھی نشان دہی نہیں کی جا سکتی، جو فارسی میں شعر کہنے میں اقبال کی خصوصیات کا حامل ہو۔" [۱۷]

۴

اقبال کی فارسی گوئی پر دسیوں صاحبان نے مخالفانہ یا موافقانہ اظہارِ خیال کیا ہے۔ گویا یہ سوال اہمیت رکھتا ہے کہ اقبال کی فارسی شاعری کا جواز کیا ہے۔ اس سوال پر تین پہلوؤں سے بحث کی جا سکتی ہے۔ ایک یہ کہ فارسی شاعری کی بدولت کلامِ اقبال کا دائرۂ اثر بڑھا ہے یا نہیں؟ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر اقبال فارسی شاعری نہ کرتے تو کیا اتنی مقدار کے برابر ان کے اُردو کلام میں اضافہ ہو جاتا؟ تیسرا پہلو یہ ہے کہ تخلیق کار کو ذریعۂ اظہار کے انتخاب کا حق، اپنی پسند اور ترجیح کے مطابق، ہے یا نہیں؟

سیّد سلیمان ندوی، خلافت وفد میں شامل ہو کر، یورپ گئے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ فرانس میں جب ہماری ملاقات ذکاء الملک (سابق وزیرِ تعلیمات، ایران) اور علامہ عبدالوہاب قزوینی سے ہوئی اور ملی نشاۃِ ثانیہ پر گفتگو ہوئی تو ہم نے علامہ اقبال کا ذکر کیا۔ محمد علی جوہر نے "اسرار" اور "رموز" کے اپنے نسخے ان کو مطالعے کے لیے دیے۔ وہ دیکھ کر بے حد محظوظ ہوئے اور میں نے محسوس کیا کہ فارسی زبان نے اقبال کے دائرۂ اثر کو کتنا

بڑھا دیا ہے۔[18] میاں محمد شریف لکھتے ہیں کہ مجھے اُردو کی جگہ اقبال کی فارسی گوئی پر افسوس تھا لیکن میں غلطی پر تھا۔ ہندوستان سے باہر فارسی کا مقام اُردو سے بلند تھا اور عالمِ اسلام تک پیامِ اقبال کی رسائی کے لیے فارسی زیادہ موزوں تھی۔ دوسرے یہ کہ کلاسیکی فارسی، اُردو سے قدیم تر اور وسیع تر تھی۔[19] حقیقت یہ ہے کہ فارسی زبان نے اقبال کے دائرۂ اثر کو وسعت دی ہے۔[20] فارسی عالمِ اسلام کی اہم زبان ہے۔ رالف رسل نے اقبال پر خوش فہمی کا جو الزام عائد کیا ہے، وہ بے جواز اس لیے ہے کہ ایران، شمالی افغانستان اور تاجکستان میں کلامِ اقبال، لوگ اپنی زبان میں پڑھتے ہیں۔ علاوہ ازیں مشرق و مغرب میں فارسی جاننے والے، اقبال کے فارسی کلام سے، براہِ راست استفادہ کرتے ہیں۔ سب سے پہلے مغرب کے ایک صاحبِ علم نے ''اسرارِ خودی'' کا انگریزی میں ترجمہ کیا جس سے اقبال یورپ اور امریکہ میں متعارف ہوئے۔

شیخ عبدالقادر ''بانگِ درا'' کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ جوں جوں اقبال کا مطالعہ علمِ فلسفہ کے متعلق گہرا ہوتا گیا اور دقیق خیالات کے اظہار کو جی چاہا تو وہ فارسی کی طرف مائل ہو گئے۔ بقول عبدالسلام ندوی ''فلسفیانہ اور صوفیانہ خیالات ادا کرنے کے لیے دنیا کی زبانوں میں فارسی زبان سے زیادہ بہتر کوئی زبان نہیں۔''[21] چنانچہ ایک طرف فارسی زبان کی ایک خاص استعداد اور دوسری طرف اقبال کا فارسی کی طرف خصوصی میلان پیشِ نظر رہنا چاہیے۔ اقبال کی اپنی تحریروں سے دونوں امور پر روشنی پڑتی ہے۔ گرامی کے نام اپنے مکتوب مؤرخہ ۱۸ جنوری ۱۹۱۵ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''فارسی کی طرف میلان زیادہ ہوتا جاتا ہے اور وجہ یہ کہ دل کا بخار اُردو میں نہیں نکال سکتا۔''[22] اسرارِ خودی، کی تمہید میں اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ اُردو میٹھی زبان ہے لیکن فارسی اس سے زیادہ میٹھی ہے۔ فارسی کے جلوے نے میری فکر کو مسحور کر دیا ہے اور میرا قلم نخلِ طور کی شاخ بن گیا ہے۔ میرے فکرِ بلند کی فطرت سے فارسی زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔[23]

اسلامی تمدن پر فارسی میں لکھنے کی روایت رہی ہے۔ اقبال کے مرشد، مولانا روم، ترکی الاصل تھے لیکن مثنوی فارسی میں لکھی۔ علامہ اقبال کے والد کی فرمائش بھی یہی تھی کہ

بو علی قلندر کی طرز پر فارسی میں مثنوی لکھی جائے۔[۲۴] یہ جملہ امور 'اسرارِ خودی' کو فارسی میں لکھنے کا باعث بنے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ابتدا میں اقبال اپنا پیغام خواص تک محدود رکھنا چاہتے تھے۔ (دیکھیے حاشیہ ۲۰) اقبال لٹریری اسوسی ایشن لندن، کے اجلاس میں اقبال نے کہا کہ بلاشبہ اس کے بعد فارسی کی دلکشی نے مجھے اپنی طرف کھینچ لیا اور میں اسی زبان میں شعر کہتا رہا۔[۲۵] یہ باتیں پیش نظر رکھی جائیں تو ان لوگوں کا خیال حقیقت پسندی پر مبنی نہیں معلوم ہوتا جو یہ کہتے ہیں کہ اگر اقبال فارسی میں شاعری نہ کرتے تو اسی قدر اُردو شعری ذخیرے میں اضافہ ہو جاتا۔ اس سلسلے میں اقبال کا ایک فقرہ بطورِ خاص قابلِ توجہ ہے۔ پروفیسر حمید احمد خان لکھتے ہیں:

> ''ایک مرتبہ میں نے ہمت کر کے ڈاکٹر صاحب پر یہ 'جرح' کر ڈالی کہ آپ نے اُردو میں لکھنا بالکل ترک کر دیا ہے۔ فارسی میں لکھنا بجا، مگر اُردو کا بھی تو کچھ حق تھا۔ (یہ اس زمانے کی بات ہے جب 'پیامِ مشرق' کے بعد 'زبورِ عجم' اور 'زبورِ عجم' کے بعد 'جاوید نامہ' شائع ہوئی) ڈاکٹر صاحب میری اس جسارت پر تھوڑی دیر خاموش رہے۔ بالآخر انھوں نے انگریزی میں فرمایا: "It comes to me in Persian" (مجھ پر شعر وارد ہی فارسی میں ہوتا ہے)۔''[۲۶]

## ۵

فارسی شاعری کے جواز کا تیسرا پہلو شاعر کے حقِ انتخاب کا ہے۔ اقبال سنگھ کا بیان ہے کہ اقبال کی فارسی شاعری کے باعث اُردو کا بہت نقصان ہوا تاہم اقبال کی فارسی شاعری کے بارے میں معترضانہ آرا منافقانہ ہیں۔[۲۷] اقبال سنگھ کی اس رائے کا اطلاق ڈاکٹر سنہا پر ہوتا ہے۔ سنہا کا اعتراض صرف یہ نہیں ہے کہ اقبال نے فارسی شاعری کیوں کی بلکہ یہ بھی ہے کہ ان کی اُردو شاعری فارسی آمیز کیوں ہے۔ سنہا کا مطالبہ ہے کہ اقبال ''شکتی، شانتی'' اور ''بھگتوں'' والی اُردو لکھتے۔[۲۸] غرض یہ کہ اقبال اُردو میں وہ ذخیرۂ الفاظ استعمال کرتے جن سے ہندو مانوس ہیں اور وہ ذخیرۂ الفاظ استعمال نہ کرتے جن سے

مسلمان مانوس ہیں۔ یہ سارا منافقانہ سیاسی چکر ہے جو ہندو مسلم متحدہ قومیت کو حق وصداقت کا معیار جان کر چلایا گیا۔

اُردو اور فارسی دونوں مسلمانوں کی زبانیں ہیں۔ اقبال کا شعری ذریعۂ اظہار ان کے مقاصد، پسند اور سہولت کے مطابق ہے۔ اقبال کے مخاطب اولاً مسلمان ہیں اور پھر عالمِ انسانیت جس میں ہندو شامل ہیں۔ اُردو مسلمانوں اور ہندوؤں کی مشترکہ زبان تھی۔ ہندوؤں نے اُردو چھوڑ کر ہندی تشکیل دی اور اسے اختیار کیا۔ اب وہ چاہیں تو کلامِ اقبال کو ہندی میں ترجمہ کرا لیں لیکن اقبال کے حقِ انتخاب پر معترض ہونے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ ایچ ٹی سورلے کی کتاب کا متعلقہ حصہ The Sword and the Sceptre میں شامل ہے۔ دیکھیے، صفحات ۱۷۶ تا ۲۰۰

۲۔ Iqbal: The Poet and His Message۔ ڈاکٹر سچد انند سنہا، صفحات ۱۱۶ تا ۱۳۰

۳۔ اقبال کی شاعری، صفحہ ۲۰۶

۴۔ مقالاتِ شریف، صفحہ ۹۶

۵۔ دیکھیے، The Sword and the Sceptre، رفعت حسن، صفحہ ۲۹۱

۶۔ دیکھیے، ''ادبیات، فنونِ لطیفہ'' کے عنوان کے تحت ''ضربِ کلیم'' کی منظومات

۷۔ صحیفۂ اقبال، مرتبہ یونس جاوید، صفحہ ۳۲

۸۔ علامہ اقبال کا یہ شعر قابلِ توجہ ہے:

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اس کا مرے آئینۂ ادراک میں ہے (بالِ جبریل، صفحہ ۹۴)

۹۔ دیکھیے، کبیر احمد جائسی کا مضمون ''عصرِ حاضر کے ایران میں اقبال کی معنویت'' مشمولہ ''اقبالیات'' ۲، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سرینگر، صفحہ ۸۸

۱۰۔ زبورِ عجم، صفحہ ۱۷۷

۱۱۔ اقبالیات، ۲، سری نگر، صفحات ۶۹ ۔ ۷۰

۱۲۔ ''اقبال ایران میں'' مشمولہ ''اقبال ۔ فکر و فن'' مرتبہ سید اطہر شاہ، صفحات ۱۰۵ تا ۱۱۰

۱۳۔ دیکھیے، اقبال ۸۶، مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، صفحات ۲۰۶ تا ۲۰۸

۱۴۔ ''اقبال کی فارسی شاعری محرکات و آغاز'' مشمولہ ''اقبال فکر و فن'' صفحہ ۱۸۵

۱۵۔ ڈاکٹر علی شریعتی کی اقبال پر لکھی گئی ایک کتاب کا نام ''مصلح قرن آخر'' ہے۔

۱۶۔۱۷۔ اقبال: مشرق کا بلند ستارہ، صفحات ۵، ۱۱

۱۸۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، مرتبہ اختر راہی، صفحہ ۴۰

۱۹۔ مقالات شریف، صفحہ ۹۵

۲۰۔ اقبال نے نوع انسانی سے بالعموم اور مسلم اقوام سے بالخصوص خطاب کیا ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے پیغام کے دائرہ اثر کی وسعت کو ضروری خیال کرتے تھے۔ تاہم ''اسرار خودی'' کی پیش کش کے وقت وہ اپنے پیغام کو برصغیر کے خواص تک محدود رکھنا چاہتے تھے۔ اقبال لٹریری ایسوسی ایشن لندن کے اجلاس میں اقبال نے یہ دلچسپ راز افشا کیا۔ انھوں نے کہا کہ اکثر یوں ہوا ہے کہ دقیق خیالات بغیر کسی واسطے کے ظاہر کیے گئے تو مفہوم و مطلب کچھ کا کچھ ہو گیا۔ میرے اول مخاطب ہندوستان کے خواص تھے تاکہ وہ میرے پیغام کو صحیح طور پر سمجھیں اور اسے اچھی طرح اخذ کرنے کے بعد عوام تک پہنچائیں۔ (دیکھیے، روزگار فقیر۔۲، صفحہ ۱۹۹، نیز سفرنامۂ اقبال، صفحہ ۸۹)

۲۱۔ اقبال کامل، صفحہ ۱۹۲

۲۲۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی، مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، صفحہ ۹۹

۲۳۔ اصل فارسی اشعار حسب ذیل ہیں:

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است | طرز گفتار دری شیریں تر است
فکر من از جلوہ اش مسحور گشت | خامۂ من شاخ نخل طور گشت

پارسی از رفعتِ اندیشہ ام | در خورد با فطرتِ اندیشہ ام (تمہید - اسرار خودی)

۲۴۔ دیکھیے، مکتوب بنام عطیہ فیضی، مورخہ ۷، جولائی ۱۹۱۱ء، کلیات مکاتب اقبال، صفحہ ۲۲۵

۲۵۔ سفرنامۂ اقبال، محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۸۹

۲۶۔ اقبال کی شخصیت اور شاعری، صفحہ ۴۵

یہ حسن اتفاق ہے کہ جاوید نامہ کے بعد اقبال کے دو شعری مجموعے، 'بال جبریل' اور 'ضرب کلیم' شائع ہوئے۔ بانگ درا، اور 'ارمغان حجاز' کے حصہ اُردو سمیت یہ شعری سرمایہ، اُردو دان دنیا کے لیے، باعث اطمینان ہونا چاہیے۔

۲۷۔ دیکھیے، The Ardent Pilgrim، صفحات ۴۳-۴۴

۲۸۔ دیکھیے، Iqbal: The Poet and His Message گیارھواں باب، نیز صفحہ ۱۹۷

☆......☆......☆

## تیرھواں باب

# تضادِ فکر و عمل

مولانا محمد علی جوہر نے ۱۹۲۷ء میں، علامہ اقبال کے خلاف، جو پانچ مضامین لکھ کر "ہمدرد" میں شائع کیے تھے، ان کا ذکر گزشتہ صفحات میں، انگریز سرکار سے وفاداری کے ضمن میں، آ چکا ہے۔ پہلے مضمون کا عنوان ہے "میرا اُستاد اقبال"۔ اس مضمون میں محمد علی لکھتے ہیں:

"اگر اس سے پہلے حسرت کا قول صحیح نہ تھا تو اب ضرور صحیح ہو گیا کہ ع آج وہ تنگِ جوانی ہے جو زنداں میں نہیں...... ڈاکٹر اقبال صاحب کو میں "اقبال مرحوم" اسی زمانے سے کہنے لگا اور انھیں میں یقین دلانا چاہتا ہوں کہ ان کے سینکڑوں اشعار جو مجھے یاد تھے جب کہ کبھی بیجاپور کے جیل خانے میں زبان پر بھی آ جاتے تھے تو قلب پر وہی اثر ہوتا جو کسی ایسے خاندان والوں کے قلب پر ہوتا جن کی ایک چہیتی لڑکی کسی شرمناک فعل کے ارتکاب کے باعث گھر سے نکل گئی ہو...... کاش ہمارا محبوب و معشوق اقبال، ہم کو اس دورِ ارتداد میں اسلام کی صراطِ مستقیم دکھانے والا اقبال، ہماری ہی طرح کسی جیل خانے میں ہوتا...... اس بار جو ہم جیل خانے سے چھوٹے تو "اقبال مرحوم" ڈاکٹر سر محمد اقبال تھے...... بقول انہی کے اب تو یہی کہا جا سکتا تھا کہ:

واعظاں ہم صوفیاں منصب پرست     اعتبارِ ملّتِ بیضا شکست
چیست یاراں بعد ازیں تدبیرِ ما     رُخ سوئے مے خانہ دارد پیرِ ما"

مولانا محمد علی ہندو کانگرس سے مایوس ہوئے تو رویے میں تبدیلی آئی۔ مولانا ظفر علی خان

کا رویہ بھی اوتا بدلتا رہا ہے۔ ۱۹۲۷ء اور اس کے بعد، سائمن کمیشن کے مقاطعے، نہرو رپورٹ اور مخلوط انتخاب کے ضمن میں ظفر علی خان نے کانگرس کی جاندار حمایت اور علامہ اقبال کی پرزور مخالفت کی۔ اقبال کو "انگریز کا اقبال" اور "آزادی کی قبر کھودنے والا" تک کہا۔

"زمیندار" میں کہانیاں گھڑ کر شائع کی گئیں۔۲ جب بڑے مسلمان قائدین نے اقبال کو انگریز کا "آلۂ کار" قرار دیا تو ان کے نام لیواؤں نے اس جھوٹ کو سچ سمجھا۔ ہندو قوم پرستوں کا راستہ متعین تھا۔ انھوں نے اپنے مفاد کے تحت اقبال کی شخصیت کو مسخ کیا لیکن ہندی قوم پرست مسلم زعمانے علامہ اقبال کے خلاف جو کچھ لکھ دیا، اسے نہ صرف خلافتی کانگرسی مسلمانوں نے وحی کا درجہ دیا بلکہ اس سے وہ صاحبانِ علم بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے جو کانگرس کے آلۂ کار نہیں تھے اور اقبال کے ارادت مند تھے۔ اپنے ایک مضمون میں جو "اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے" کے زیرِ عنوان اقبال کی زندگی میں شائع ہوا۔

ممتاز حسن لکھتے ہیں:

"یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال کی عملی زندگی وہ نہیں جو ہونی چاہیے: گفتار کا یہ غازی تو بنا، کردار کا غازی بن نہ سکا۔"۳

اسی طرح آل احمد سرور ان آرا سے متاثر ہوئے جو ان اکابر نے "سر" کے خطاب، پنجاب کونسل کی ممبری اور سائمن کمیشن سے تعاون وغیرہ کے ضمن میں ظاہر کی تھیں۔ وہ اپنے مشہور مضمون "اقبال کے نکتہ چین" میں لکھتے ہیں:

"یہ بحث بڑی دلچسپ ہے کہ اقبال کی شاعری میں تضاد ملتا ہے یا نہیں اور یہ تضاد کہاں تک ان کی شاعری کی صداقت میں خلل انداز ہوتا ہے۔ جو لوگ ایسا کہتے ہیں وہ زیادہ تر ۱۹۲۳ء سے ۱۹۳۲ء تک کے دور پر نظر رکھتے ہیں۔ ۱۹۲۳ء میں اقبال کو "سر" کا خطاب ملا۔ سالک صاحب نے ایک نظم لکھی جس کا ماحصل تھا:

سرکار کے دربار میں سر ہو گئے اقبال

پھر وہ پنجاب کونسل کے ممبر منتخب ہو گئے۔ ۱۹۲۸ء میں انھوں نے

سر محمد شفیع کے ساتھ مل کر سائمن کمیشن سے تعاون کیا اور ۱۹۳۲ء میں
راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت کے لیے سرکاری نمائندے کی حیثیت
سے انگلستان تشریف لے گئے۔ اقبال کی ۶۱ سالہ زندگی میں صرف
آٹھ سال ایسے نکلتے ہیں جن کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان کی
شاعری کے عام رجحان سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اسی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا
کہ عام طور پر اقبال کی زندگی اور ان کی شاعری میں حیرت انگیز یگانگت
پائی جاتی ہے، اور تھوڑے سے عرصے کو چھوڑ کر جب ان کے قدم ذرا
متزلزل ہو گئے تھے، ساری عمر وہ اسی راستے پر گامزن رہے جو ان کی
شاعری کا تھا۔''[۴]

ہندی قوم پرست مسلمانوں نے، اکابر کی پیروی میں، جس طرح اس الزام کی اشاعت کی، اس کے دو نمونے یہاں پیش کیے جاتے ہیں۔ عبدالمالک آروی ''اقبال اور سیاسیات۔ تضادِ فکر و عمل'' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں کہ ''وہی شاعر جو حکیم سنائی کے الفاظ میں ''گرفتہ چینیاں احرام ومکی خفتہ در بطحا، کو قیامت سے تعبیر کرے، عملی دنیا میں اس قدر تن آسان اور عافیت کوش بن جائے کہ اس کو حق و باطل میں تمیز ہی نہ ہو، اقبال کے اس تضادِ فکر و عمل پر حامیانِ آزادی نے خوب خوب پھبتیاں اُڑائی ہیں۔''[۵]

عتیق صدیقی رقم طراز ہیں کہ ''اقبال نے اپنی زندگی کے دو خانے بنا رکھے تھے۔ ایک کا تعلق فکر سے تھا اور دوسرے کا عمل سے۔ فکر کی دنیا میں وہ جس درجہ آزاد تھے، عمل کی دنیا میں اس سے شدید تر بندش بھی انھوں نے اپنے اوپر عائد کر رکھی تھی، اور کوئی بھی ایسا اقدام کرنے پر وہ خود کو آمادہ نہیں کر سکتے تھے جس سے حکومت کی چشمِ ابرو پر شکن پڑنے کا بھی احتمال ہو سکتا ہو۔''[۶]

صاحبزادہ اقتدار احمد خان بدایونی، نعیمی، قادری نے اس ضمن میں اقبال کا ایک شعر نقل کر کے لکھا ہے کہ ''یہ شعر تو اپنی جگہ بالکل درست ہے مگر علامہ کی زندگی اور عملی نمونہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ ان کا پورا گھریلو معاشرہ چال ڈھال طرزِ لباس بود و باش پوری

طرح فرنگیت...... سے متاثر نظر آتا ہے۔"[۸]

## ۲

مندرجہ بالا آرا سے حسبِ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

(۱) مولانا محمد علی کے نزدیک اس دورِ ارتداد میں ہمیں اقبال نے صراطِ مستقیم دکھایا لیکن وہ جیل نہ گئے۔ گویا اقبال فکری اعتبار سے صحیح اور عملی اعتبار سے غلط تھے۔ جیل نہ جانا ننگِ جوانی تھا اور کسی چھیتی لڑکی کے شرم ناک فعل کے مترادف۔

(۲) خطاب قبول کرنا، پنجاب کونسل کی ممبری، سائمن کمیشن سے تعاون اور گول میز کانفرنسوں میں شرکت اقبال کے غلط اعمال تھے۔ اکسٹھ سالہ زندگی میں آٹھ دس برس کا عرصہ ایسا تھا کہ اقبال کے قدم متزلزل ہو گئے تھے۔ بقول آل احمد سرور مذکورہ اعمال اقبال کی شاعری کے عام رجحان سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ بقول آروی، اقبال کو حق و باطل کی تمیز نہ رہی۔

(۳) عتیق صدیقی کے نزدیک اقبال کے فکر و عمل میں اتحاد نہ تھا۔ ان کی زندگی میں فکر اور عمل کے خانے ہی الگ الگ تھے۔ عمل کے خانے میں انگریز دوستی کا راج تھا۔

(۴) اقبال کی زندگی ان کی شاعری کے برعکس تھی۔ ان کا گھرانہ انگریزیت کا نمونہ تھا اور چال ڈھال نیز بود و باش انگریزیت سے متاثر تھی۔

جیل جانا یا نہ جانا حق و باطل کا معیار نہیں۔ ترکِ موالات کی تحریک کے دوران جیل جانا جہاں انگریز دشمنی کا مظہر تھا وہاں ہندو دوستی کا مظہر بھی تھا۔ محمد علی مسلمانوں کو انگریزوں کے خلاف ابھار رہے تھے۔ یہ بات حق تھی لیکن ہندو مسلم بھائی چارے کا درس بھی دے رہے تھے۔ اس بظاہر اچھے درس میں ہندوستانی قوم پرستی کا جو باطل مضمر تھا وہ اقبال کی حق بین نگاہوں پر عیاں تھا۔ محمد علی آخر تک، اسلامی اور ہندوستانی، دائروں کے اسیر رہے۔ انھیں کامیابی حاصل ہوتی تو ہندوستانی دائرہ اسلامی دائرے پر حاوی ہو جاتا۔ اقبال ایک باطل سے نجات حاصل کر کے دوسرے باطل کے چنگل میں پھنسنے کے خلاف تھے۔ ان کا صرف ایک دائرہ تھا، اسلامی دائرہ۔ انھوں نے جو صراطِ مستقیم دکھائی تھی وہ

''اسلامی نشاۃِ ثانیہ'' کی تھی۔ اقبال کا لائحہ عمل فرنگیوں کی جگہ مسلمانوں کو عالمی قیادت پر فائز کرنے کا تھا۔ جس زمانے میں جیل نہ جانے کے باعث اقبال پر انگریز دوستی کا الزام عائد کیا جا رہا تھا، اسی زمانے میں انگریز دانش ور، کسی اور کو نہیں بلکہ اقبال کو ''خونی سرخ سیارہ'' قرار دے رہے تھے اور یہ الزام عائد کر رہے تھے کہ اقبال عالمِ اسلام کو متحدہ کرنا چاہتے ہیں۔ اور بقول ڈکنسن اگر ''عالمِ اسلام متحد اور مسلح ہو گیا تو وہ دنیا کو یا تو فتح کرے گا اور یا اس کوشش میں ناکام ہو جائے گا۔''[9]

خطاب قبول کرنے کے بعد اقبال کے قدم جادۂ مستقیم پر قائم رہے۔ کونسل کا ممبر بننا اقبال ہی کے ضمن میں قابلِ اعتراض کیوں؟ اقبال کا صوبائی کونسل میں جانا عملی سیاست کے میدان میں اترنے کے مترادف تھا۔ اس کا فائدہ ہوا، اس لیے کہ خطبۂ الٰہ آباد بھی اس میدان کا معرکہ تھا۔ سائمن کمیشن سے تعاون مسلم مفاد کے تحت تھا۔ حسرت موہانی بھی تعاون کے حق میں تھے۔ گول میز کانفرنسوں میں اقبال نے مسلمانوں کی نمائندگی کی۔ نامزدگی انگریز سرکار نے کی بالکل اسی طرح جیسے محمد علی سمیت سب کی ہوئی تھی۔ گول میز کانفرنسوں کے شرکا کی نامزدگی سرکار ہی کرتی تھی۔ اقبال کا کوئی عمل اسلامی دائرے کے منافی نہیں تھا۔ ان کا ہر اقدام مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے تھا۔ ۱۹۳۰ء کی ترکِ تعاون کی تحریک سے محمد علی الگ رہے۔ اب وہ بھی مسلم حقوق کے تحفظ کی ضمانت حاصل کیے بغیر جیل جانے کے لیے تیار نہ تھے۔ ان کے نزدیک بھی جیل جانا اب حق کا معیار نہیں رہ گیا تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اقبال کے عمل کی صداقت، ان کی فکری صداقت کی طرح، واضح اور روشن ہوتی گئی اور سوائے مخالفین کے جن کا مقصد ہی اقبال شکنی ہے، اقبال پر لکھنے والوں کا ذہن صاف ہو گیا۔ ممتاز حسن نے بھی اعتراف کیا کہ ''اس مقالے میں چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن سے آج مجھے خود بھی اختلاف ہوگا مثلاً اقبال کے قول و فعل کے فرق کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے آج اسے لکھوں تو مختلف انداز میں لکھوں گا اور اغلب یہ ہے کہ لکھوں گا ہی نہیں۔''[10]

یہ خیال کہ اقبال کی چال ڈھال اور بود و باش فرنگیانہ تھی اور ان کا گھرانہ

انگریزیت کا نمونہ تھا، لاعلمی، تنگ نظری اور عناد کی وجہ سے ہے۔[11] علامہ اقبال کی چال ڈھال میں کوئی بات فرنگیانہ نہیں تھی۔ انھوں نے انگریزی لباس ضرور پہنا لیکن یہ ان کی ترجیح نہیں تھی، ان کی پسند بھی نہیں تھی۔ وہ زیادہ قیمتی لباس کے بھی خلاف تھے اور اس سے جاوید کو بھی منع کرتے تھے۔[12] انھوں نے بیشتر مقامی اور اسلامی لباس استعمال کیا بلکہ اس ضمن میں ان کی عادات قلندرانہ تھیں۔[13] ان کا گھرانہ انگریزیت سے دور تھا۔ بقول مرزا جلال الدین ''انھوں نے کبھی اپنے کمروں کو مغربی فیشن کے مطابق آراستہ نہ کیا۔''[14] علامہ اقبال کا ''پورا گھریلو معاشرہ'' اسلامی اقدار کا نمونہ تھا۔ بیویاں پردہ کرتی تھیں اور جو کھانا گھر کے افراد کھاتے تھے، وہی ملازموں کو بھی ملتا تھا۔[15] بقول ڈورس احمد اقبال، گہرے طور پر، دینی انسان تھے۔[16]

مخالفین اقبال کی زبردست خواہش اور کوشش رہی ہے کہ اقبال کی شخصیت نیز فکر کو خانوں میں تقسیم کر کے ہر ایک میں تضاد ثابت کیا جائے۔ فکری تضاد کا جائزہ تفصیل سے دوسری جگہ لیا گیا ہے۔ یہاں اس اعتراض کا جائزہ لینا مقصود ہے کہ اقبال ڈہری شخصیت کے مالک تھے۔ جس طرح ''بانگِ درا'' کے آخری شعر کو بنیاد بنا کر اقبال کو صرف ''گفتار کا غازی'' کہا گیا اور ''کردار کا غازی'' ماننے سے انکار کیا گیا، اسی طرح اقبال کے ایک جملے کی بنیاد پر جو انھوں نے ۱۹۰۷ء میں عطیہ فیضی سے کہا تھا، اقبال کو دہری شخصیت کا حامل قرار دے دیا گیا۔ مثال کے طور پر عتیق صدیقی نے لکھا ہے کہ ''اپنے اکثر و بیشتر معاصرین کی طرح اقبال بھی دہری شخصیت کے مالک تھے بلکہ اقبال میں یہ خصوصیت نسبتاً زیادہ کار فرما تھی۔''[17] ثبوت کے طور پر اقبال کا مذکورہ شعر اور مذکورہ جملہ نقل کیا ہے۔ اسی جملے کی بنیاد پر اقبال سنگھ نے اقبال کی دہری شخصیت کے علاوہ ان کے قول و فعل کا تضاد بھی ''ثابت'' کیا ہے۔ اقبال سنگھ لکھتے ہیں:

> ''ایک مرتبہ اقبال نے عطیہ کو بتایا کہ میں ایک منقسم انسان ہوں۔ میرے اندر ایک داخلی اور ایک خارجی شخصیت ہے۔ دونوں متصادم نہیں تو مختلف ضرور ہیں۔ اس سے ییٹس (Yeats) کا یہ مؤقف درست ثابت ہوتا ہے

کہ ہر شخص اپنے چہرے پر ایک نقاب چڑھا لیتا ہے اور جو کچھ وہ اصل میں ہوتا ہے اس سے مختلف نظر آتا ہے۔ اس سے غالباً اقبال کی متعدد متضاد خصلتوں کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ یہ وضاحت ہوتی ہے کہ کیوں اقبال اکثر ایک بات کہتے ہیں اور اس کے برعکس کرتے ہیں۔ ہم سب ایسا کرتے ہیں لیکن جس فلسفے کی تلقین اقبال نے کی ہے اس میں فعل کا قول سے انحراف درست نہیں۔"[18]

اقبال سنگھ نے ایک صاف سیدھی بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ اقبال نے عطیہ سے جو بات کہی تھی وہ یہ ہے کہ "میں دو شخصیتوں کا مجموعہ ہوں۔ ظاہری شخصیت کار آمد اور عملی ہے اور باطنی شخصیت خواب دیکھنے والے فلسفی اور صوفی کی سی ہے۔"[19] اسلم انصاری لکھتے ہیں کہ "وہ (اقبال) بیک وقت ایک حقیقت پسند اور خواب بیں (Visionary) انسان تھے۔ اپنی ذاتی زندگی میں حقیقت پسند اور اپنی قوم و ملت کے لیے ایک خواب بیں۔"[20] اس مفہوم کی توثیق اقبال کے اس شعر سے ہوتی ہے:

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب[21]

اقبال سنگھ کی حاشیہ آرائی صداقت سے عاری ہے۔ علامہ اقبال کا ظاہر اور باطن ایک تھا۔ عطیہ کے نام خط مؤرخہ ۷ جولائی ۱۹۰۹ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ "میں سیدھی سادی دیانت دارانہ زندگی بسر کرتا ہوں۔ میرا دل اور میری زبان ایک دوسرے کے ساتھ کلیتاً ہم نوا ہیں۔"[22]

علی شریعتی کے نزدیک "وہ ایک ایسے عظیم انسان ہیں جو یک رخے نہیں ہوئے، ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوئے، ایک ایسے مسلمان ہیں جن کی شخصیت کسی ایک ہی رخ یا کسی ایک ہی پہلو کی اسیر ہو کر نہیں رہی وہ مکمل و سالم مسلمان ہیں۔"[23] اقبال کا عمل ان کے فکر کے مطابق تھا۔ عطیہ ہی کے حوالے سے اس کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ حیدر آباد کا ۱۹۱۰ء کا سفر اقبال نے دوستوں سے ملنے کے لیے نہیں کیا تھا۔ حالات انھیں مجبور کر رہے تھے کہ

مختلف امور پر مالی نقطۂ نظر سے غور کریں۔[۴۴] اس اعتبار سے یہ سفر بے فائدہ رہا۔ جنجیرہ کی دعوت انھیں ملی ہوئی تھی اور واپسی پر بمبئی سے جنجیرہ جا سکتے تھے۔ اقبال عطیہ سے شادی کر لیتے تو بیوی کی دولت پر عیش کر سکتے تھے لیکن یہ راستہ خودداری کا نہیں تھا، اس لیے اقبال نے اختیار نہ کیا۔ اقبال فکری اعتبار سے جس عورت کی حمایت کرتے ہیں، عطیہ اس سے مختلف تھیں، چنانچہ اقبال نے عطیہ کی ملامت سہہ لی لیکن ان سے شادی نہ کی۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مضامین محمد علی، حصہ دوم، صفحات ۳۲۶ تا ۳۲۸

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، محمد حمزہ فاروقی، صفحات ۳۱۸ تا ۳۲۰

۳۔ اقبال معاصرین کی نظر میں، مرتبہ وقار عظیم، صفحہ ۱۲۔ نیز دیکھیے: مقالاتِ ممتاز، مرتبہ شان الحق حقی، صفحات ۳۵۲۔۳۵۳

۴۔ عرفانِ اقبال، صفحات ۷۲۔۷۳

آل احمد سرور کا یہ خیال درست نہیں کہ اقبال کو ''سر'' کا خطاب ۱۹۲۲ء میں ملا۔ یہ خطاب انھیں یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو ملا۔

۵۔ اقبال کی شاعری، صفحہ ۶۲

۶۔ اقبال جادو گر ہندی نژاد، صفحہ ۱۰۳

۷۔ اقبال کا شعر:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف (بالِ جبریل، صفحہ ۶۱)

۸۔ تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۸

صاحبزادہ اقتدار چار جملے صاف سیدھے انداز میں نہیں لکھ سکتے۔ ان کا نقل شدہ جملہ مکمل شکل میں یوں ہے...... ''ان کا پورا گھریلو معاشرہ چال ڈھال طرزِ لباس بود و باش پوری طرح فرنگیت اور ان کی انگریزیت سے متاثر نظر آتا ہے'' ...... ''پورا گھریلو معاشرہ'' نیز پوری طرح فرنگیت اور ان کی انگریزیت'' قابلِ غور الفاظ ہیں۔ موصوف نے اقبال کی لسانی اغلاط کی نشان دہی بھی کی ہے اور جس رسالے کے وہ ''مصنف و مرتب و مؤلف'' ہیں (دیکھیے سرورق) وہ ایک ''فتوے'' کی شکل میں ہے۔

۹۔ دیکھیے The Sword and the Sceptre، مرتبہ رفعت حسن، صفحہ ۲۸۹۔۲۹۰

۱۰۔ اقبال معاصرین کی نظر میں، صفحہ ۳۳۳

۱۱۔ اس ضمن میں تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے (i) اقبال نامہ مرتبہ چراغ حسن حسرت (ii) ''اقبال ایک باپ کی حیثیت سے'' مشمولہ ''مئے لالہ فام'' مرتبہ جاوید اقبال (iii) اقبال

دورانِ خانہ مرتبہ خالد نظیر صوفی، صفحات ۷ تا ۵۰ (iv) "Iqbal as I knew Him" ڈورس احمد

(v) روایاتِ اقبال، خصوصاً علی بخش کے مشاہدات

۱۲۔ مے لالہ فام، صفحات ۳۳۸۔۳۳۹

۱۳۔ دیکھیے: (i) ایضاً، صفحہ ۳۳۶ (iii) روایاتِ اقبال، صفحات ۷۷۔۷۸ (iii) روزگارِ فقیر، صفحہ ۲۲۰ (iv) Iqbal as I knew him صفحہ ۱۳۔

۱۴۔ ملفوظاتِ اقبال، ۱۹۷۷ء ایڈیشن، صفحہ ۱۰۳

۱۵۔ روایاتِ اقبال، ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی، صفحہ ۴۷

۱۶۔ Iqbal as I knew him ۔ صفحہ ۱۰

۱۷۔ اقبال جادوگر ہندی نژاد، صفحات ۹۔۱۰

۱۸۔ The Ardent Pilgrim دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۱۳۹

۱۹۔ اقبال از عطیہ بیگم۔ مترجمہ ضیاءالدین احمد برنی، صفحہ ۱۱

۲۰۔ اقبال عہد آفریں، صفحہ ۳۴۷

۲۱۔ مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل

۲۲۔ اقبال از عطیہ بیگم۔ مترجمہ ضیاالدین احمد برنی، صفحہ ۴۵

۲۳۔ "اقبالیات ۔۲"۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ" سری نگر، صفحہ ۷۶

۲۴۔ دیکھیے، اقبال از عطیہ بیگم، صفحات ۵۲، ۴۷

☆......☆......☆

## چودھواں باب

# بے عملی

جیل جانا تو درکنار علامہ اقبال نے ترکِ موالات کی تحریک سے تعاون تک نہ کیا۔ مولانا محمد علی لکھتے ہیں کہ گاندھی کی تحریکِ عدم تعاون کے سلسلے میں ہم لاہور پہنچے۔ اسلامیہ کالج کو علی گڑھ سے بھی زیادہ ترکِ موالات کے لیے مستعد پایا مگر ڈاکٹر محمد اقبال صاحب سیکرٹری تھے۔ آپ نے جن سے ہم نے اسلام سیکھا تھا، ہماری دعوت کو ٹال دیا۔[1] چنانچہ ہندی قوم پرست مسلمان، سیاسی اعتبار سے، جو مقام ترکِ موالات کے حامیوں اور جیل جانے والے سیاسی راہ نماؤں کو دیتے ہیں، اقبال کو اس کا مستحق نہیں سمجھتے۔ عبدالمالک آروی نے ''موازنہ حلاج و اقبال'' کے زیرِ عنوان یہ رائے ظاہر کی ہے کہ مستی کردار کے لحاظ سے اقبال کو حلاج سے کوئی نسبت نہیں۔ یہاں تک کہ دار و رسن تو بڑی چیز ہے، اقبال سیاسی دنیا میں جوہر، داس، اجمل اور نہرو بھی نہ بن سکے۔ ہم اقبال کو عملی انسان نہیں مانتے۔[2] ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ اقبال نے ''شاعر'' کی سطح سے تجاوز نہیں کیا اور جن لوگوں نے اس سے زیادہ توقعات اقبال سے قائم کیں وہ غلطی پر تھے۔[3] مخالفینِ اقبال میں سے متعدد اہلِ قلم نے اقبال کو گفتار کا غازی مانا ہے لیکن کردار کا غازی تسلیم نہیں کیا اور ثبوت میں اقبال کا یہ شعر پیش کیا ہے:

اقبال بڑا اپدیشک ہے من باتوں میں موہ لیتا ہے
گفتار کا یہ غازی تو بنا، کردار کا غازی بن نہ سکا[4]

ترقی پسند مصنفین نے، انہدامِ اقبال کی مہم کے دوران، اقبال کی شاعری کو خیالی قرار دیا اور یہ رائے ظاہر کی کہ وہ بے عملی کی طرف کھینچتی ہے۔[5] ترقی پسند مصنفین کے دعوے کو علی عباس جلالپوری نے ایک دلیل سے آراستہ کیا۔ ان کے نزدیک اقبال عملی جدوجہد سے

اس لیے لاتعلق رہے کہ وہ طبعاً رومانی تھے۔[6] ڈاکٹر سچد انند سنہا نے عبداللہ یوسف علی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اقبال ایک پبلک آدمی کی حیثیت سے کامیاب نہ تھے، اس لیے کہ وہ فلسفی زیادہ تھے اور عملی سیاست دان کم۔[7] اقبال سنگھ نے اقبال کے ''اعمال'' پر پورا باب (A Chapter of Deeds) تحریر کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال ایک عملی اور سیاسی انسان کی حیثیت سے ناکام رہے۔[8] ایچ ٹی سورلے کا خیال ہے کہ اقبال کی زندگی میں کوئی اہم واقعات نہیں ہیں، انھوں نے ۶۵ برس تک ایک جامد اور پناہ گزین زندگی بسر کی۔ انھوں نے ایسے واقعات میں بہت ہی کم حصہ لیا جو انسانوں کے تخیل کو متحرک کرتے یا ان کے جذبات کو ابھارتے ہیں۔ اقبال ایک بہترین شاعر ہوتے اگر ان میں کوہ ایورسٹ پر چڑھ جانے کا جذبہ ہوتا۔[9] سلیم احمد کے دعووں پر گرفت کی گئی تو انھوں نے اپنے دعووں کا دفاع کیا۔ اس پر الگ سے نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ بے عملی کا الزام، اقبال کے خلاف، عام طور پر عائد کیا جاتا رہا ہے۔[10] امین زبیری نے لکھا ہے کہ اقبال سیاسی اور عملی زندگی کے مردمیدان نہ تھے۔ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں اس کا جائزہ لیا گیا ہے۔[11] اسے بھی دیکھ لینا چاہیے۔

## ۲

ان اعتراضات کو، تنقیدی جائزے کی خاطر حسب ذیل عنوانات کی شکل میں ترتیب دیا جاسکتا ہے:

(۱) اقبال عملی انسان اور کردار کے غازی نہیں تھے۔

(۲) ان کی شاعری خیالی ہے اور بے عملی کی طرف کھینچتی ہے۔

(۳) اقبال کامیاب سیاست دان نہیں تھے۔

''عمل'' کے تناظر میں اقبال کی زندگی پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے تو بھی ''بے عملی'' کا الزام غلط ثابت ہوتا ہے۔ ایچ ٹی سورلے کا یہ بیان خاص طور پر غلط اور گمراہ کن ہے کہ اقبال نے ۶۵ برس تک ایک جامد اور پناہ گزین زندگی بسر کی۔ اقبال کی ۶۱ سالہ (اور قمری حساب سے ۶۳ سالہ) زندگی سے اس دعوے کی نفی ہوتی ہے۔ سیالکوٹ میں اقبال نے

الیف اے تک تعلیم پائی اور تین زبانوں، اُردو، فارسی اور عربی میں دست گاہ حاصل کی۔ لاہور پہنچ کر بی اے اور ایم اے کے امتحانات پاس کیے۔ قانون اور سول سروس کے امتحانات کی تیاری کی۔ ہندو مذہب اور ادب و فلسفہ کو سمجھنے کے لیے سنسکرت سے واقف ہوئے۔ تاریخ، معاشیات، فلسفہ اور انگریزی زبان و ادب کی طرف خصوصی توجہ مبذول کی۔ اورینٹیل کالج اور گورنمنٹ کالج کی ملازمت کے دوران ان مضامین کی تدریس بھی کی۔ ان کا پہلا انگریزی مضمون ''انڈین انٹی کیوری'' میں ۱۹۰۰ء میں شائع ہوا۔ ۱۹۰۴ء میں ''علم الاقتصاد'' کی اشاعت ہوئی۔ ۱۹۰۳ء میں کوئٹہ کا اور ۱۹۰۴ء میں ایبٹ آباد کا سفر کیا۔ یہاں اپنا مضمون ''قومی زندگی'' سنایا جو ''مخزن'' میں شائع ہوا۔ اس سے پہلے ۱۹۰۲ء میں ان کا مضمون ''بچوں کی تعلیم و تربیت'' مخزن میں شائع ہوا تھا۔ ۱۹۰۱ء سے اقبال کا کلام بھی ''مخزن'' میں شائع ہو رہا تھا۔ ۱۸۹۹ء میں انجمن حمایتِ اسلام کی مجلسِ عاملہ کے رکن منتخب ہوئے۔ انجمن کے سالانہ جلسوں میں اقبال کی منظومات نے دھوم مچا دی۔ انجمن کے سٹیج سے انھیں ''ملک الشعرا'' کا خطاب دیا گیا۔ ہندوؤں میں وطنی قوم پرستی کا جذبہ پیدا ہو چکا تھا لیکن اقبال جیسا شاعر انھیں میسر نہیں تھا۔ اس دور میں ہندی قوم پرستی پر مبنی اقبال کی بعض نظمیں ہندوستان بھر میں مقبول ہوئیں اور ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا'' کی گونج بھارت کی اہم قومی تقریبات اور نشریاتی اداروں سے اب بھی سنائی دیتی ہے۔ اقبال کی پہلی غزل گلدستہ زبان (دہلی) میں ستمبر ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ [۱۲] اس وقت ان کی عمر سولہ برس تھی۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ روانگی (۱۹۰۵ء) تک اقبال پورے برِصغیر کے منفرد اور بلند پایہ شاعر کی حیثیت سے معروف و مشہور ہو چکے تھے۔ ان کی دوسری حیثیات بھی وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی تھیں۔

۱۹۰۵ء میں اقبال یورپ گئے اور ۱۹۰۸ء میں واپسی ہوئی۔ جاتے ہوئے اور واپسی پر اور قیام یورپ کے دوران مختلف مقامات کی سیر اور مشاہدے کے دوران اقبال کی نظر میں وسعت پیدا ہوئی۔ انھوں نے کیمبرج سے بی اے، میونخ سے پی ایچ ڈی اور لندن سے بیرسٹری کی سندیں حاصل کیں۔ اسی دوران نسوانی حسن کو اقبال نے قریب سے دیکھا

تاہم وہ جمال پسند تو یقیناً تھے لیکن رومان زدہ ہرگز نہیں تھے۔ سچ یہ ہے کہ قیامِ لاہور کی طرح قیامِ یورپ کے دوران بھی اقبال رومان سے زیادہ ''خمِ زلفِ کمال'' کے اسیر رہے۔ جلال پوری نے جس طرح اقبال کو رومانی قرار دے کر عملی جدوجہد سے لاتعلق بتایا ہے اس میں صداقت نہیں ہے۔ اقبال نے یورپی فلسفے اور ادب کا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا اور ایک ذہنی انقلاب سے گزرے۔ یہی وہ موقع تھا جب اقبال ہندوستان کی محدود سرحدوں سے اوپر اُٹھ کر ایک ایسی ملت سے وابستہ ہوئے جو ان کے نزدیک نہایت مکانی نہیں رکھتی۔ اقبال ذہناً بیدار اور عملاً مستعد تھے۔ چنانچہ ایک نصب العین کا تعین کیا اور اس کے لیے زندگی وقف کر دی۔ اس میں شک نہیں کہ یورپ سے واپسی پر اقبال چند برسوں کے دوران عہدِ اضطراب سے گزرے۔ ازدواجی بحران ۱۹۱۳ء تک رہا لیکن وہ جذباتی دور سے اس طرح آگے بڑھے کہ ذاتی اضطراب ملی اضطراب میں تحلیل ہو گیا۔ ان چار پانچ برسوں کے دوران اقبال نے قانونی پیشے میں کامیابی کے لیے محنت کی۔[۱۳] ۱۹۰۹ء میں انجمن کشمیری مسلمانان کے جنرل سیکرٹری اور ۱۹۱۰ء میں پنجاب یونیورسٹی کے فیلو بنائے گئے۔ ۱۹۱۰ء ہی میں انجمن حمایت اسلام کی کالج کمیٹی کے سیکرٹری بنے۔ اس سال حیدر آباد کا سفر بھی کیا۔ ۱۹۱۱ء میں ''خطبۂ علی گڑھ'' پیش کیا اور اسی سال آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے تیسرے اجلاس کی صدارت کی۔[۱۴] ۱۹۱۲ء میں باغ بیرون موچی دروازہ میں، ایک جلسہ عام کا صدر اقبال کو بنایا گیا لیکن انھوں نے صدارت کسی اور کے حوالے کر دی اور افتتاحی تقریر کی۔[۱۵] تاہم اسی باغ میں عام جلسوں کی متعدد صدارتیں اقبال نے کیں، جو ان کی پبلک زندگی کا مظہر تھیں۔ ۱۹۱۳ء میں کانپور، الٰہ آباد اور دہلی کا سفر کیا۔[۱۶] ۱۹۱۴ء میں خانہ نشینی شروع ہوئی جس کے دوران اقبال صاحب اسرار و رموز بنے۔ ''اسرارِ خودی'' ۱۹۱۵ء میں اور ''رموزِ بیخودی'' ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۲۳ء میں دونوں مثنویاں یکجا شائع کی گئیں۔ اسی سال ''پیامِ مشرق'' چھپی۔ ۱۹۲۴ء میں ''بانگِ درا'' منظرِ عام پر آئی۔ ۱۹۲۷ء میں ''زبورِ عجم''۔ ۱۹۳۰ء میں چھے انگریزی خطبات۔ ۱۹۳۲ء میں ''جاوید نامہ'' ۱۹۳۴ء میں مکمل خطبات ۱۹۳۵ء میں ''بالِ جبریل''۔ ۱۹۳۶ء میں ''ضربِ کلیم'' اور

''پس چہ باید کرد۔'' اور اسی سال ''پس چہ باید کرد'' اور ''مسافر'' دونوں مثنویاں یکجا شائع ہوئیں۔ ''ارمغان حجاز'' ۱۹۳۸ء میں، اقبال کی رحلت کے بعد شائع ہوئی۔[۱۷]

جنگ عظیم کے بعد اقبال کی مختلف النوع سرگرمیاں جاری رہیں۔[۱۸] ۱۹۲۶ء میں پنجاب اسمبلی کے انتخابات میں کامیابی حاصل کی۔ اسمبلی میں اقبال کی کارکردگی پر پروفیسر حق نواز نے ایک کتاب بعنوان ''اقبال ایوانِ اسمبلی میں'' لکھ کر شائع کی ہے۔ چودھری مظفر حسین لکھتے ہیں کہ مزارعین کی مظلومیت کے خلاف جہاد میں علامہ اقبال نے محض شعر سے کام لے کر گفتار کا غازی بننے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ پنجاب کونسل کی رکنیت کے دوران غریب کاشتکاروں کے مسائل حل کرانے کے لیے کردار کا غازی ہونے کا ثبوت بھی دیا۔[۱۹] کوئی غور کرے تو اسے معلوم ہوگا کہ اقبال کی جملہ شعری، علمی، فکری، سماجی اور سیاسی سرگرمیاں ان کے کردار کا غازی ہونے پر شاہد ہیں۔ اقبال کا عمل بہت وزنی ہے۔ مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کے حقارت آمیز اور خطرناک پروپیگنڈے کے توڑ کے لیے ۱۹۲۷ء میں باغ بیرون موچی دروازہ میں دو عام جلسے ہوئے۔ دونوں کی صدارت علامہ اقبال نے کی۔[۲۰] جو صاحبان اقبال کو ''مردِ تن آسان'' قرار دیتے ہیں اور اس بات کو حتمی تصور کرتے ہیں، وہ دو نکات نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ایک یہ کہ غور و فکر دوسری جسمانی سرگرمیوں کی جگہ ضرور لیتا ہے لیکن بجائے خود نہایت اہم عمل ہے۔ یہ عمل قوموں کی تقدیر پر اثر انداز ہوتا ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اہم قومی امور کے ضمن میں اقبال نے اپنے فرائض تن دہی سے ادا کیے اور کبھی غفلت کا شکار نہیں ہوئے۔ ۱۹۲۷ء ہی میں فسادات لاہور کے دوران اقبال ہمیں رات رات بھر شہر کے مختلف مقامات پر دکھائی دیتے ہیں۔[۲۱] قومی امور کے علاوہ انفرادی معاملات میں بھی اقبال نے اپنے فرائض ہمیشہ مستعدی سے ادا کیے۔ خطوط کے جواب ہمیشہ بروقت دیے اور اس ضمن میں طبعی جمود اور جسمانی تساہل کو کبھی سدِ راہ نہ بننے دیا۔[۲۲] پروفیسر مرزا منور کا حسبِ ذیل اقتباس مبنی بر حقیقت اور لائق توجہ ہے:

> ''وہ (اقبال) بڑے ہی مصروف آدمی تھے۔ ان کا جہاد محض فکری جہاد ہی نہ تھا، وہ عملاً بھی شاملِ جہاد تھے۔ قوم کے اکثر و بیشتر معاملات میں دلچسپی

لیتے تھے اور رہبری کا حق ادا کرتے تھے۔ تقریراً بھی تحریراً بھی۔ان کے مقالات اور بیانات جو اس دور کے مجلات میں شائع ہوتے رہے لاتعداد ہیں۔ وہ سیاسی و دینی جلسوں، کانفرنسوں اور مذاکرات و مباحث میں ہمت و جرأت کے ساتھ حصہ لیتے رہے۔ ہزاروں خطوط لکھے جو گونا گوں علمی اور فکری جواہر کا خزینہ ہیں۔ پھر انھوں نے روزی کے لیے بھی اس وقت تک اپنے ہی عناصر پر بھروسا کیا جب تک بے بس نہ ہو گئے۔" [۲۳]

حقیقی اہمیت کا حامل "عمل" نہیں بلکہ "صحیح عمل" ہوتا ہے۔اس تناظر میں اقبال اس راہ پر گامزن رہے جو قیامِ پاکستان پر منتج ہوئی۔ ۱۹۲۷ء میں سائمن کمیشن کے مقاطعے اور مخلوط انتخاب کے ضمن ایک معرکہ برپا ہوا۔اس معرکے میں اقبال اور جناح بالمقابل کیمپوں میں تھے۔تاہم چند برسوں میں جناح اس راہ پر آ گئے جو اقبال نے اختیار کی تھی۔[۲۴] آل پارٹیز مسلم کانفرنس منعقدہ دہلی (۲۹ دسمبر ۱۹۲۸ء تا یکم جنوری ۱۹۲۹ء) میں سرگرم کردار ادا کرنے کے بعد اقبال مدراس کے لیے روانہ ہو گئے۔مدراس میں انھوں نے تین انگریزی خطبے پیش کیے۔ یہ خطبے بنگلور، میسور اور حیدر آباد کے اجتماعات میں بھی پڑھے گئے۔اسی سال کے آخر میں علی گڑھ میں چھے خطبے پیش کیے۔[۲۵] ۱۹۳۰ء میں علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں مسلم ریاست کا تصور پیش کیا۔۳۱ء اور ۳۲ء کے برسوں میں دوسری اور تیسری گول میز کانفرنسوں میں شرکت کی۔ اس دوران اٹلی، مصر، فلسطین، فرانس اور سپین بھی گئے۔[۲۶] ۱۹۳۲ء کا ایک اہم واقعہ خطبۂ لاہور بھی ہے۔۱۹۳۳ء میں افغانستان کا سفر کیا اور ۱۹۳۴ء میں ایک بار پھر علی گڑھ گئے۔۱۹۳۵ء میں بغرضِ علاج کئی مرتبہ بھوپال جانا ہوا۔اسی سال، بیمار ہونے کے باوجود، پانی پت جا کر، مولانا الطاف حسین حالی کے جشن صد سالہ میں شرکت کی۔[۲۷] تن آسانی کا طعنہ دینے والے اپنے پرائے اس بات کو نظر انداز کرتے ہیں کہ بیماری کے برسوں میں بھی اقبال نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔محمد علی جناح کی خواہش پر، ۱۹۳۶ء میں پنجاب مسلم لیگ کی صدارت قبول کی۔ ۱۹۳۷ء میں لکھے گئے اقبال کے خطوط بنام جناح تصورِ پاکستان کی تکمیل کرتے ہیں۔زندگی کے آخری برس ایک بڑے

عالمِ دین کے ساتھ معرکۂ دین و وطن پیش آیا۔ اقبال، اپنی زندگی میں، متعدد معرکوں سے گزرے۔ انیسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں ان کے خلاف لسانی محاذ کھولا گیا۔ 'اسرارِ خودی' کی اشاعت کے بعد روایتی تصوّف کے حامیوں نے قلمی ہنگامہ کیا۔ ترکِ موالات، آئینی کمیشن اور جداگانہ انتخاب کے ضمن میں اقبال کے خلاف معرکہ آرائی ہوئی۔ خطبۂ الٰہ آباد کے خلاف بہت شور ہوا۔ ۱۹۳۵ء میں اقبال قادیانیت کے خلاف سینہ سپر ہوئے اور آخری معرکہ مولانا حسین احمد مدنی کی متحدہ ہندی قومیت کے ضمن میں ہوا۔ مسلم ریاست کے ضمن میں اقبال کی مخصوص حکمتِ عملی اس مقصد کے تحت تھی کہ انگریز بدک کر اپنا وزن ہندوؤں کے پلڑے میں نہ ڈال دیں تاہم انگریز استعمار کے خلاف معجزۂ فن کی صورت میں ضربِ کلیمی سے کام لیا۔ دوسرے معرکوں کے دوران اقبال کے لکھے ہوئے مضامین اقبال کی کامیابی کا مظہر اور مسلمانوں کا قیمتی سرمایہ ہیں۔ آخری معرکے میں اقبال نے ہندوستانیت کے تابوت میں آخری کیل ثبت کی۔ ان کا مضمون "جغرافیائی حدود اور مسلمان" ایسا بھاری پتھر تھا جسے کوئی اپنی جگہ سے ہلا نہ سکا۔

حیاتِ اقبال کا یہ سرسری خاکہ اس دعوے کی قلعی کھولتا ہے کہ اقبال نے جامد اور پناہ گزین زندگی بسر کی۔ یہ بات معلوم و معروف ہے کہ تفکر جسمانی تگ و دو کی جگہ لیتا ہے تاہم اپنے فرائض کی بجا آوری میں اقبال جسمانی طور پر بھی سرگرم رہے۔ تفکر میں اضافہ عزلت نشینی میں اضافے کا باعث بنتا گیا اور بیماری کے دوران عزلت نشینی اور بڑھی لیکن یہ عزلت نشینی رہبانیت کے مترادف نہیں تھی۔ اقبال، بیمار ہونے کے باوجود اپنی وفات سے صرف چھ سات ماہ پہلے مسئلہ فلسطین کے ضمن میں جیل جانے کے لیے تیار تھے اور یہ بات کسی جذباتی انسان سے نہیں کہی بلکہ محمد علی جناح کے نام اپنے خط مؤرخہ ۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء میں لکھی۔[۲۸] عزلت نشین اقبال کا دنیا سے رابطہ رہا اور دنیا پر ان کی نظر رہی۔ محمد علی جناح کو وہ "قائدِ اعظم" کی شکل میں دیکھ رہے تھے اور ان کی راہ نمائی کر رہے تھے۔[۲۹] ان کا گھر خاص و عام کا مرجع تھا اور علمی، تہذیبی، دینی اور سیاسی موضوعات پر گھنٹوں گفتگو ہوتی رہتی۔ مطالعۂ کتب سے ان کی غیر معمولی دلچسپی ہمیشہ قائم رہی۔ حمید احمد خان لکھتے ہیں کہ میں نے ڈاکٹر صاحب سے

جنرل سلیمن کا ذکر کیا جس نے اپنی کتاب Rambles and Recollections میں یہ رائے دی ہے کہ ''ہندوستان کے مسلمانوں میں تعلیم جس قدر وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی ہے اس قدر دنیا کی اور کسی قوم میں نہیں ہے۔'' پروفیسر حمید لکھتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے مجھ سے کہا کہ سلیمن کی عبارت نقل کر کے انھیں بھیج دوں۔ میں جب دوبارہ پہنچا تو معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب پبلک لائبریری سے اصل کتاب منگوا کر دیکھ چکے ہیں۔[30] حیاتِ اقبال کے اس سرسری اور ادھورے خاکے سے اتنی بات واضح ہے کہ اقبال کا نامۂ اعمال ان لیڈروں کی نسبت زیادہ ثروت و وسعت کا حامل ہے جو ترکِ موالات میں حصہ لینے، دھواں دھار تقریریں کرنے اور جیل کے اندر یا باہر بھوک ہڑتال کرنے کو عمل سمجھتے تھے۔ اقبال کی پبلک زندگی سے ان کی گوشہ نشینی اپنے اندر زیادہ معنویت و افادیت رکھتی ہے۔ اگر اقبال سیاسی زندگی کی شورشوں پر مفکرانہ زندگی کی جمعیتوں کو قربان کر دیتے تو کلامِ اقبال کی صورت میں ہمارے پاس جو ایک تقدیر ساز قوت ہے، بڑی حد تک، اُمت اس سے محروم ہو جاتی۔

## ۳

اقبال کا وقیع ترین عمل ان کا تفکر ہے۔ فکرِ اقبال ان کی نثر میں بھی موجود ہے لیکن اس فکر نے شعر کے سانچے میں ڈھل کر مؤثر پیغام کی شکل اختیار کی ہے۔ کلامِ اقبال زندۂ جاوید عمل ہے جس کے اثرات گوناگوں، مسلسل اور وسعت پزیر ہیں۔ اُمت کو زبوں حالی سے نکالنے کے لیے اقبال نے غور و فکر سے کام لیا۔ یہ غور و فکر قرآنی احکامات کا ثمر ہے اور قرآن کی رو سے عمل میں شامل ہے۔[31] اقبال اس نکتے سے آگاہ تھے کہ ''تعمیرِ فکر'' سے پہلے ''تطہیرِ فکر'' ضروری ہے:

پس نخستیں بایدش تطہیرِ فکر
بعد ازاں آساں شود تعمیرِ فکر[32]

تطہیرِ فکر کے بغیر مولانا محمد علی کی سیاسی سرگرمی متحدہ ہندی قومیت کو پروان چڑھانے کا باعث بنی۔ وہ اقبال کو اپنا اُستاد مانتے تھے۔ لیکن اُستاد کے سیاسی فکر سے انحراف کیا بلکہ اپنے معترضانہ مضامین میں اقبال کے تصورِ ملت کو ہدفِ تنقید بنایا۔ ترکِ موالات

کی تحریک میں ہندوؤں کے ساتھ اشتراکِ عمل مسلم سیاست کو خراب کرنے کے مترادف تھا اور اقبال نے اس پر افسوس کا اظہار کیا۔[۳۲] ۱۹۳۰ء میں جب کانگرس نے سول نافرمانی کی تحریک شروع کی تو محمد علی اس میں شامل نہ ہوئے۔ اب وہ مسلم حقوق کی ضمانت کے بغیر ہندوؤں کا ساتھ دینے کے لیے تیار نہ تھے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ ترکِ موالات میں شمولیت اگر ۱۹۳۰ء میں اسلام کا لازمی تقاضا نہیں تھی تو ۱۹۲۰ء میں بھی یہ اسلام کی راہ نہیں تھی۔ عبدالمالک آروی کا یہ کہنا کہ اقبال سیاسی دنیا میں جوہر، داس، اجمل اور نہرو نہ بن سکے، ایک عجیب رائے ہے۔ ان راہ نماؤں اور اقبال کا راستہ ہی جدا تھا۔ پاکستانی نقطۂ نظر سے ان راہ نماؤں کی اہمیت مثبت نہیں منفی ہے۔ آروی نے ہندوستانی نقطۂ نظر کی ترجمانی کی ہے۔ قیام پاکستان کے حامی ان سے اتفاق نہیں کر سکتے۔ ان کے نزدیک جو بلند مقام علامہ اقبال اور قائداعظم کا ہے وہ ان لیڈروں کا نہیں ہو سکتا جن کی سیاسی سرگرمیاں مسلم حقوق اور مسلم ریاست کے تصور و قیام کے منافی تھیں۔ یہ بات مخالفینِ اقبال نے بھی تسلیم کی ہے کہ مسلمانوں کو بیدار کرنے اور انھیں جذبۂ عمل سے سرشار کرنے میں جتنا ہاتھ اقبال کا ہے کسی اور کا نہیں ہے۔[۳۳] بقول ہیگل تصورات کے بھی ہاتھ اور پیر ہوتے ہیں۔ وہ محرک بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور دنیا کو ہلا سکتے ہیں۔ کلامِ اقبال عمل ہی نہیں، اعمال کا محرک اور سرچشمہ بھی ہے۔

اقبال کو بے عمل کہنے والے احمقوں کی جنت میں رہتے ہیں۔ ادارہ "ہمایوں" نے ممتاز حسن کے مضمون کے ضمن میں بجا طور پر لکھا تھا کہ "ایسے پیغام کا پیش کرنا کسی بے عمل آدمی کا کام نہ تھا بلکہ یہ وہ چیز ہے جس کو قوت سے فعل میں لانے کے لیے اقبال نے اپنے دل و دماغ کی بہترین طاقتوں کا پورا استعمال کیا ہے۔ یہی اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ اور یہی اس کا سب سے بڑا عمل ہے۔ اس بحث میں مغالطہ ہمیشہ اس لیے ہوتا ہے کہ عمل کی تعبیر محض کسی قوت کے براہِ راست مادی ظہور سے کی جاتی ہے۔ حالانکہ عالمِ محسوس کے علاوہ عالمِ روح میں کوئی زبردست انقلاب پیدا کرنا بھی بالکل صحیح طور پر اعلیٰ درجے کا عمل ہے۔ ہم کو یہ حق ضرور حاصل ہے کہ ذاتی طور پر ہم عمل کی ایک شکل کو دوسری شکل پر ترجیح دیں۔

لیکن ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایک صورتِ عمل کو تو عمل تسلیم کریں اور دوسری کو بے عملی قرار دیں۔"[35]

شیخ محمد اکرام نے "موجِ کوثر" میں اقبال پر جو مضمون لکھا ہے اس کی ابتدا میں ابوالکلام آزاد کا ذکر ہے۔ بقول اکرام مولانا کا مطالعہ وسیع تھا۔ نظر تیز تھی۔ قلم اور زبان میں جادو تھا۔ ذہن بھی بے حد تھے اور مذہبی جوش بھی بے پناہ تھا۔ مذہبی تجدید کی ساری صلاحتیں ان میں موجود تھیں، لیکن انتہائی بلندی پر پہنچنا انھیں نصیب نہ ہوا۔ وجہ خود ابوالکلام کے الفاظ میں یہ ہے کہ "سیاسی زندگی کی شورشیں اور علمی زندگی کی جمعیتیں ایک زندگی میں جمع نہیں ہو سکتیں ............ میں نے چاہا کہ دونوں کو بیک وقت جمع کروں۔ میں نامراد ایک طرف متاعِ خرمن کے انبار لگاتا رہا۔ دوسری طرف برقِ خرمن سوز کو بھی دعوت دیتا رہا۔ نتیجہ معلوم تھا اور مجھے حق نہیں کہ حرفِ شکایت زبان پر لاؤں۔"[36]

علامہ اقبال نے بھی، بقدرِ ضرورت عملی سیاست میں حصہ لیا اور ہندی مسلمانوں کو ہندی قوم پرستی کے طوفان میں بہہ جانے سے بچالیا۔ ان کی سیاست اسلام سے جدا نہیں تھی، اس کے تابع تھی۔[37] جبکہ ابوالکلام نے سیاسی تقاضوں کے تحت دینِ اسلام کی جگہ "وحدتِ ادیان" کے نظریے کو اپنا کر ہندی مسلمانوں کو ہندی قوم پرستی کی راہ پر لگایا۔ چنانچہ کانگرسی سیاست کے باعث اولاً وہ اسلامی قومیت کے نظریے سے ہٹ گئے اور ثانیاً ان کی علمی زندگی سیاسی شورشوں کی نذر ہوگئی چنانچہ وہ شاہ ولی اللہ جیسا مقام حاصل نہ کر سکے۔ اقبال کو اللہ نے جو مہلتِ حیات دی تھی، اس کا انھوں نے بہترین استعمال کیا۔ آج فکرِ اقبال نہ صرف عالمِ اسلام بلکہ عالمِ انسانیت کا بھی عظیم سرمایہ ہے۔ جدید دنیا میں غیر مسلموں نے جس اسلامی شخصیت پر سب سے زیادہ توجہ دی ہے وہ علامہ اقبال ہیں۔

نظریے کو عملی شکل میں بروئے کار لانے میں بڑی حد تک کامیابی حضرت موسیٰ کو اور پوری طرح حضرت محمدؐ کو حاصل ہوئی۔ حضورؐ کے امتی، علامہ اقبال، بھی اس اعتبار سے کامیاب ہیں کہ ان کی وفات کے نو برس بعد پاکستان قائم ہوگیا۔ ناکامی اس اعتبار سے ہے کہ نصف صدی کے دوران پاکستانی معاشرہ اقبال کی اسلامی بصیرت کے مطابق استوار نہیں

ہوا تاہم مستقبل میں اس کا امکان موجود ہے۔ بلوچستان کے میر عبدالعزیز کرد نے ۱۹۳۳ء میں اقبال سے ملاقات کی تھی اور اس ملاقات کی روداد قلمبند کر کے شائع کر دی تھی۔ وہ لکھتے ہیں:

> آخر میں میں نے جرأت کر کے عرض کیا: ''ڈاکٹر صاحب! آپ کی تعلیمات نے ملتِ اسلامیہ میں نئی روح پھونک دی ہے۔ ہم صدیوں سے خوابِ غفلت میں پڑے ہوئے تھے، آپ نے ہم کو جگایا ہے۔ تہذیبِ نفس، مکارمِ اخلاق، حسنِ عمل اور تکمیلِ انسانیت کے تمام اسرار و رموز سے آپ نے ہمیں آگاہ کر دیا ہے لیکن ہم سب کو آپ سے یہ شکایت ضرور ہے کہ عملی طور پر آپ نے کوئی کام نہیں کیا''...... آپ نے فرمایا ''بیٹا! کیا میرا یہ عمل تھوڑا ہے کہ میں نے آپ لوگوں کو ایک گہری نیند سے جگا دیا ہے اور تمہارے سامنے ''کردار و عمل'' کا ایک راستہ تیار کر کے رکھ دیا ہے۔ اب یہ تمہارا کام ہے کہ اس راستے پر چلو۔''[۳۸]

ڈاکٹر اسرار احمد لکھتے ہیں کہ ''حضرت علامہ ہمیں وہ فکر دے گئے جو اس دور کے لاکھوں نہیں کروڑوں 'باعمل' لوگ بھی نہیں دے سکتے تھے۔''[۳۹] ڈاکٹر موصوف نے اسے بروئے کار لانے کی طرف توجہ دلائی ہے۔ وہ خود ایک باعمل عالمِ دین اور ایک دینی سیاسی جماعت ''تنظیم اسلامی'' کے امیر رہے۔ ان کی یہ رائے قابلِ ذکر ہے کہ مجھ ایسے لاکھوں انسانوں کا عمل اقبال کی بے عملی پر نچھاور کیا جا سکتا ہے۔[۴۰] حقیقت یہ ہے کہ اقبال کسی بھی مفہوم میں بے عمل نہیں تھے۔ بے عملی پر کچھ بھی نچھاور نہیں کیا جا سکتا۔ ہر صحیح مقصد کے لیے اقبال نے بروقت کارروائی کی۔ اس کا اندازہ ان کے سیاسی بیانات و اقدامات سے کیا جا سکتا ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی اس سے اختلاف کرتے ہیں کہ اقبال بے عمل تھے یا نرے گفتار کے غازی تھے تاہم انھوں نے یہ بات عبادات کے حوالے سے کہی ہے۔[۴۱] اس ضمن میں جن اعتراضات کا ہدف اقبال کو بنایا گیا ہے، ان کا جائزہ ''بداعمالی'' کے زیرِ عنوان آگے آ رہا ہے۔ اقبال نے جو استعداد پیدا کی وہ عمل تھا اور اس استعداد کو جن ارفع مقاصد کے لیے استعمال کیا وہ بھی عمل تھا۔ خالصاً صالح عمل۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے قرآنِ حکیم کی تفسیر لکھی۔

یہ عملِ صالح ہے۔ کلامِ اقبال میں اسرارِ کتاب بیان ہوئے ہیں۔[۴۲] یہ بھی عملِ صالح ہے۔ اقبال کی شاعری عبادت ہے بلکہ اقبال کے نزدیک ان کی عبادت ان کی شاعری ہے:

ہے یہی میری نماز، ہے یہی میرا وضو
میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو![۴۳]

قطرۂ خونِ جگر سِل کو دل بناتا ہے۔ اور دل کی زندگی میں قوموں کی حیات کا راز مضمر ہے۔[۴۴]

## ۴

ایچ ٹی سورلے کا یہ خیال کہ اقبال ایک بہترین شاعر ہوتے اگر ان میں کوہ ایورسٹ پر چڑھ جانے کا جذبہ ہوتا۔ یہ ظاہر کرتا ہے کہ سورلے کے نزدیک اقبال بہترین شاعر نہیں ہیں جبکہ موصوف نے دنیا کی بہترین شاعری کا جو انتخاب کیا ہے اس میں اقبال کی نظمیں شامل ہیں۔[۴۵] یہ اقبال کا ابتدائی کلام ہے جو دنیا کے بہترین شعری فن پاروں کے مقابلے کا ہے۔ کلامِ اقبال معجزۂ فن کی صورت میں، بعد میں، مثلاً "بالِ جبریل" میں ظاہر ہوا۔ اس انتہا کا اندازہ کرنا سورلے کے بس سے باہر تھا۔ موصوف نے بہترین شاعری کا جو پیمانہ، کوہ ایورسٹ پر چڑھنے کا جذبہ، مقرر کیا ہے۔ اقبال کے تناظر میں چھوٹا، ناقص اور لایعنی ہے۔ اقبال جوانوں میں جو عقابی روح بیدار کرتے ہیں، اسے اپنی منزل آسمانوں میں دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کا قلندر جلوت میں ہو تو چاند ستاروں پر کمندیں ڈالتا ہے اور خلوت میں ہو تو زمان و مکان پر محیط ہوتا ہے۔ اس میں صفاتِ الٰہی کا پرتو ہوتا ہے اور اس کی نگاہ سے تقدیریں بدل جاتی ہیں۔[۴۶] بقول احتشام حسین "اقبال کا انسان عظیم الشان قوتوں کا مالک ہے۔ اس کا ظاہر کچھ بھی نہ ہو اس کا باطن طاقت کا خزانہ ہے۔"[۴۷]

سورلے کا یہ بیان کہ اقبال نے ایسے واقعات میں بہت ہی کم حصہ لیا جو انسانوں کے تخیل کو متحرک کرتے یا ان کے جذبات کو اُبھارتے ہیں؛ حقیقت کو اُلٹا دینے کے مترادف ہے۔ اقبال کا معجزۂ فن جس میں خونِ جگر کی آمیزش ہے، نسلِ انسانی کا اہم واقعہ ہے۔ اقبال کی شاعری انسانوں کے تخیل کو متحرک کرتی اور جذبات کو اُبھارتی ہے۔ پروفیسر احمد علی کا یہ

دعویٰ بھی حقیقت کے برعکس ہے کہ اقبال کی شاعری خیالی ہے اور بے عملی کی طرف کھینچتی ہے۔ اقبال نے اُردو شاعری کو خیالی دنیا سے نکال کر حقائق کا آئینہ دار بنایا اور حرکت و عمل، مسلسل جدوجہد نیز سخت کوشی کی تعلیم دی۔ احمد علی کا دعویٰ ایسا ہی ہے جیسے کوئی سورج کی روشنی اور تمازت سے انکار کردے۔ بیشتر اشتراکی مصنفین، مخالفتِ اقبال کے دور میں بھی، اس دعوے کی تائید وحمایت کرتے نظر نہیں آتے۔ سردار جعفری نے اقبال کو انقلاب کا حامی مانا ہے۔ انھیں افسوس صرف اس بات کا ہے کہ اقبال قدامت پرستی (اسلام) کا شکار ہو جاتے ہیں۔[۴۸] انقلاب کی حمایت خیالی شاعری میں ممکن نہیں۔ احتشام حسین لکھتے ہیں کہ اقبال تازیانے لگا لگا کر لوگوں کو گندے اور پست مقاصد سے جنگ کرنے پر اکساتے تھے اور ان میں جوشِ عمل پیدا کرتے تھے۔[۴۹] ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

> ''انھی تصورات پر اقبال نے رجائیت کے فلسفے کی بنیاد رکھی ہے۔ اس میں گہری مابعدالطبیعیاتی رنگ آمیزی ہے، اسلامی فکر کے اشارے ہیں۔ لا یخلف المیعاد اور لا تقنطوا کے سہارے ہیں تاکہ مٹتے ہوئے اسلامی ممالک اپنے پیروں پر کھڑا ہونے کی قوت پیدا کرلیں۔ اس میں علوم جدیدہ اور سائنس کے حقائق سے یقین بھی شامل کیا گیا ہے۔ بیداری اور ارتقا کا یہ درس اس قدر خوبصورت اور اعلیٰ ہے کہ ہر شخص اسے دُہراتا اور اپنے اندر قوت محسوس کرتا رہے گا۔''[۵۰]

مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے جس طرح ہمارے سوئے ہوئے شعور کو جگایا ہے اُردو کا کوئی دوسرا شاعر نہیں جگا سکتا تھا............اقبال نے شاعری سے ہمارے اندر ذوقِ سعی و عمل پیدا کیا اور ہمارے ذہنی میلانات کو ترقی کی نئی سمتوں میں لگایا۔[۵۱] حمایتِ اقبال کے دور میں سردار جعفری نے ''اقبال شناسی'' کے آغاز میں ایک نظم بعنوان ''اقبال'' شامل کی ہے۔ اس کا پہلا شعر ہے:

ناتوانوں کو عطا کی قوتِ ضربِ کلیم
تو نے بخشے ملتِ بے پر کو بالِ جبرئیل

اور ''دیباچہ'' کی ابتدا اس طرح کرتے ہیں کہ ''اقبال مسلم بیداری کے شاعر تھے۔اس میں ایشیائی بیداری شامل ہے۔اقبال ہندوستان کی بیداری کے شاعر تھے۔اس میں پوری تحریکِ آزادی شامل ہے اور اقبال عالم انسانیت کی بیداری کے شاعر تھے...... '' احمد ندیم قاسی اپنے مضمون بعنوان ''اقبال عہد ساز تھے'' میں لکھتے ہیں کہ ''علامہ اقبال کا فلسفہ دل ودماغ کی بے پناہ توانائیوں کے در وا کردینے کا فلسفہ ہے۔''[52]

آل احمد سرور نے اپنے مضمون ''اقبال اور اس کے نکتہ چین'' میں احمد علی کے اعتراضات کا عمدہ جواب دیا ہے۔اس ضمن میں انھوں نے اقبال کے اشعار بھی نقل کیے ہیں۔[53] حرکت، عمل، سعی پیہم، کردار اور بلند پروازی کے اشعار کلامِ اقبال میں بکثرت ہیں۔[54] سلیم احمد نے بار بار شکایت کی ہے کہ اقبال عمل کو فکر پر ترجیح دیتے ہیں۔[55] اقبال پر سلیم احمد کے اعتراضات میں سے یہ ایک بڑا اعتراض ہے۔

## ۵

مخالفینِ اقبال میں سے اکثر نے اقبال کو ناکام سیاست دان قرار دیا ہے۔ان میں سے بعض کے نزدیک مسلم ریاست کا تصور اقبال کی ذہنی مایوسی کی پیداوار تھا۔[56] ہندوستان میں اقبال کے حامی اور پاکستان میں اقبال کے مخالف انھیں تصورِ پاکستان کا خالق نہیں مانتے۔[57] حمایت ومخالفت سے قطع نظر عموماً سمجھا یہ جاتا ہے کہ علامہ اقبال شاعر ومفکر تھے، عملی سیاست دان نہ تھے۔منظور احمد کشانہ کے نزدیک اقبال نے پاکستان کی جدوجہد میں حصہ نہیں لیا۔[58] عتیق صدیقی نے لکھا ہے کہ ''وسیع معنوں میں وہ سیاسی لیڈر نہ بن سکے جن معنوں میں آزاد، گاندھی، جناح، نہرو اور ان کے دوسرے معاصرین تھے۔''[59]

اس میں شک نہیں کہ سیاست میں اقبال نے اپنے لیے حدود مقرر کی ہوئی تھیں۔[60] یہ ان کا پیشہ نہیں تھا۔تاہم فکری وعملی سیاست میں اقبال کا مقام بہت بلند ہے۔ وطنی قومیت (Nationalism) کا تصور جب پوری دنیا میں پھیل چکا تھا، اس وقت اقبال نے اسلامی قومیت کا نظریہ پیش کیا۔اس تصور کی مسلسل آبیاری کی اور ہندی قوم پرستوں

کے مقابلے میں یہ معرکہ تنہا اقبال نے سر کیا۔ اسی بنیاد پر ہندوستان (برصغیر) میں ''مسلم ریاست'' کے قیام کا تصور پیش کیا۔ اس تصور کو بروئے کار لانے کے لیے اپنی زندگی میں عملی اقدامات بھی کرتے رہے۔ ان اقدامات میں محمد علی جناح پر بھرپور اعتماد کا اظہار اور انھیں مسلم ریاست کے مطالبے پر آمادہ کرنا شامل تھا۔ کانگرسی زعما کا ''متحدہ ہندوستان'' کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوا جبکہ علامہ اقبال کے ایک معترض سلیم احمد لکھتے ہیں:

> ''اقبال ہمارے ماضی قریب کی عظیم ترین علمی، فکری اور سیاسی شخصیتوں میں سے ایک ہیں......وہ ایک ایسے تہذیبی اور سیاسی نظریے کے بانی ہیں جس نے ایک ملک کو جنم دیا ہے اور ان کی یہ حیثیت ایسی ہے جو تاریخ عالم میں کسی شاعر یا مفکر کو حاصل نہیں ہوئی۔ تاریخ کوئی ایک مثال بھی ایسی پیش نہیں کر سکتی جس میں کسی مفکر کے سیاسی تصور نے اتنی قلیل مدت میں ٹھوس حقیقت کی شکل اختیار کر لی ہو۔''[۶۱]

اقبال جیل نہ گئے۔ دھواں دھار تقریریں نہ کیں اور بھوک ہڑتال بھی نہ کی تاہم بقول ای ایم فوسٹر وہ ''پیکرِ جہد و عمل'' تھے۔[۶۲] ان کے عمل کی نوعیت ایسی کارروائیوں سے مختلف تھی۔ اقبال شاعر ہیں لیکن دوسرے شعرا سے مختلف، منفرد اور ممتاز ہیں۔ اسی طرح وہ ایک سیاست دان بھی ہیں اور اگرچہ ''آزاد، گاندھی، جناح اور نہرو'' سے مختلف سیاست دان ہیں، تاہم ان کا سیاسی کارنامہ بے مثال ہے۔ ''اقبال کا سیاسی کارنامہ'' از محمد احمد خان سے اس کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔

## ۶

خلافت اور ترکِ موالات کی ملی جلی تحریک کا ساتھ نہ دینے کے باعث علامہ اقبال کو ''بے عمل'' کہہ کر بدنام کیا گیا۔[۶۳] اکثر مصنفین جو تحقیق کا رجحان نہیں رکھتے، سچ اور جھوٹ کی چھان بین کیے بغیر پروپیگنڈے کو مسلمہ حقیقت سمجھ لیتے ہیں۔ سلیم احمد نے اقبال کی بے عملی کا مفروضہ اسی طرح قائم کیا۔ ''اقبال: ایک شاعر'' میں اقبال کو بار بار بے عمل لکھا ہے اور اس مفروضے کی بنیاد پر اقبال کو ناکام انسان قرار دیا ہے۔ ان کی کتاب میں اس

طرح کے بیانات عام ہیں:

"وہ اپنے پیشے کے کامیاب آدمی نہ تھے۔"[۶۴] "اقبال عام انسان کی حیثیت سے زیادہ کامیاب آدمی نہیں تھے۔"[۶۵] "اقبال ہی کی طرح اقبال کی قوم بھی اپنی بے عملی کی وجہ سے ناکام ہوئی ہے۔"[۶۶] "اقبال نے اپنے اندر اپنی سب سے بڑی کمزوری بے عملی دریافت کی ...... وہ اک مردِ تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا۔"[۶۷] "اقبال اگر بے عمل تھے تو اس میں کون سی نئی بات تھی۔ شاعر اور فلسفی قسم کے لوگ تو عموماً بے عمل ہی ہوتے ہیں۔"[۶۸] "اقبال ایک شاعر تھے، مفکر تھے، بے عمل انسان تھے، یہی ان کی شناخت ہے۔"[۶۹] شاعرانہ زندگی میں بے عملی اور ناکامی، کو بھی بُرا نہیں سمجھا گیا...... اکثر شعرا تو ایسے ہیں جو اس پر فخر کرتے ہیں۔"[۷۰]

یہ آخری بات سلیم احمد نے ہدفِ تنقید بننے کے بعد اپنے دفاع میں کہی۔ اس ضمن میں مزید لکھتے ہیں کہ "میری اس الزام تراشی پر پروفیسر محمد عثمان جیسے لوگ تو اتنے جوش میں آ گئے کہ اقبال کی مادی کامیابیوں اور خارجی اعمال کی فہرست گنوانے لگے۔ یہ حماقت نظیر صدیقی نے بھی کی اور مزید برآں خلطِ مبحث پیدا کر کے یہاں تک کہہ دیا کہ اقبال شاعری اور فلسفے میں بے عمل نہیں تھے، حالانکہ انھیں معلوم ہے اقبال جس عملیت کی بات کرتے ہیں اس میں شعر کہنا یا فلسفہ پیش کرنا عمل میں شمار نہیں ہوتا بلکہ زندگی اور عمل سے دوری کہلاتا ہے۔"

فلسفہ گہر سے خالی بھی ہوتا ہے جبکہ اقبال کی کارگہِ فکر میں انجم ڈھلتے ہیں تا کہ راہی ظلمتِ شب میں بھٹکتے نہ پھریں۔[۷۱] فکرِ اقبال کی اساس پائیدار ہے۔ اس میں "اسرارِ کتاب" منکشف ہوئے ہیں۔ اقبال کا فکر دوسرے فلسفیوں کے فکر سے اسی لیے مختلف ہے۔ ان کی شاعری بھی اسی بنا پر دوسرے شعرا سے مختلف ہے۔ اقبال نے رومی کی اور اپنی شاعری کو "جزوِ پیغمبری" کہا ہے۔[۷۲] فکرِ اقبال زندگی سے دوری نہیں بلکہ زندگی آموز ہے۔ سلیم احمد کا یہ کہنا کہ شاعر اور فلسفی قسم کے لوگ بے عمل ہوتے ہی ہیں، اقبال کو روایتی شعرا اور فلسفیوں

جیسا تصور کرنے کا نتیجہ ہے۔ اقبال نے اُمت کو ولولۂ تازہ دیا۔[۷۳] اسے گہری نیند سے بیدار کیا اور اس کے لیے کردار و عمل کا راستہ تیار کیا۔ اقبال نے، میر عبدالعزیز کردے سے گفتگو کرتے ہوئے، واضح طور پر، اسے اپنا عمل کہا ہے۔

اقبال نے خود کو ''تن آسان'' ضرور کہا، لیکن سمجھنے کی بات یہ ہے کہ اس کے باوجود ان کا نامۂ اعمال، غیر معمولی حد تک، باثروت ہے۔ وہ تن آسانی کے باوجود اپنی قوم کے کام آئے۔ ''کام آنا'' قابلِ توجہ ہے جو یقیناً ایک عمل ہے۔ اقبال کے نزدیک ''قومی خدمت کوئی آسان بات نہیں'' اور ''جو اپنی زندگی میں ناکام رہے اوروں کے کام نہیں آسکتا۔''[۷۴] اقبال نے اپنے اندر سب سے بڑی کمزوری بے عملی دریافت نہیں کی بلکہ ان کا دعویٰ انقلاب کی بنیاد رکھنے کا ہے:

پس از من شعرِ من خوانند و دریابند و می گویند
جہانے را دگرگوں کرد یک مردِ خود آگاہے![۷۵]

سلیم احمد نے اقبال کی مادی کامیابیوں اور خارجی اعمال کی تردید نہیں کی، ان کی فہرست گنوانے پر اعتراض کیا ہے جبکہ خود اقبال کی خارجی بے عملی اور مادی ناکامیوں کی فہرست دی ہے، وہ بھی کم و بیش اتفاقات پر مبنی ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے، اس کا تعلق بھی مادی اور خارجی امور سے ہے۔[۷۶] داخلی اعتبار سے اقبال کا تخلیقی عمل جس شاعری کی صورت میں ظاہر ہوا ہے وہ خود بقول سلیم احمد ''ہمارے لیے مردانِ عمل کے ہزاروں کارناموں سے بڑا عمل ہے۔''[۷۷] اس اعتراف کے باوجود اقبال کی بے عملی اور ناکامی کی رٹ لگانا حیرت ناک ہے۔ سلیم احمد کے نزدیک اقبال کی بے عملی کا نتیجہ ان کی ناکامیوں میں ظاہر ہوا۔ موصوف نے اقبال کی حسبِ ذیل ناکامیاں گنائی ہیں۔[۷۸]

(۱) اپنے پیشے کے کامیاب آدمی نہ تھے۔
(۲) انھیں کبھی بھی معاشی آسودگی حاصل نہیں ہوئی۔
(۳) ان کی ازدواجی زندگی بھی پیچ در پیچ اُلجھنوں کا شکار رہی، جس کا اظہار ان کی تین شادیوں میں ہوتا ہے۔

(۴) اولاد کا سکھ بھی جیسا ملنا چاہیے تھا نہیں ملا یہاں تک کہ انھیں اپنے ایک بیٹے کو عاق کرنا پڑا۔

(۵) ان کی صحت بھی اکثر خراب ہی رہی اور کئی امراض ان کی زندگی کو گھن کی طرح کھاتے رہے۔

(۶) صرف اکسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی۔

پیشے میں ناکامی اضافی بات ہے۔ اقبال نے وکالت میں اتنی محنت ضرور کی کہ مناسب گزر بسر ہوگئی۔ تاہم ان کی وکالت ان کے اپنے لیے تھی اور شعری و فکری نیز سیاسی کروار ملت اور انسانیت کے لیے تھا۔ معاشی طور پر اقبال خوشحال نہیں تھے تاہم گھر میں ملازم تھے، ان کے پاس گاڑی تھی اور مکان بھی بن گیا تھا۔ بڑی بات یہ ہے کہ وہ قناعت و اطمینان کی دولت سے مالا مال تھے۔ سلیم احمد نے کامیابی یا ناکامی کے حقیقی معیار کو نظر انداز کیا ہے۔ مسلمان کا کام یہ ہے کہ اس بنیادی اور اہم سوال کے ضمن میں قرآنِ حکیم اور اسوۂ رسولؐ کی طرف دیکھے۔ معتبر قول اللہ کا ہے اور کامیابی کا عملی نمونہ (مجسم قرآن) اسوۂ رسولؐ ہے۔ قرآنِ حکیم میں ایمان اور (صالح) عمل پر بار بار زور دیا گیا ہے۔ حضورؐ کے لیے محل تعمیر ہو سکتا تھا لیکن انھوں نے زندگی سادگی سے بسر کی۔ سادہ زندگی بہترین مسلمانوں کا شعار رہا ہے۔ اقبال نہ صرف یہ بات جانتے تھے بلکہ اس پر عمل پیرا بھی تھے۔ بیماری کے باعث وکالت چھوٹی تو بھوپال کے وظیفے کا انتظام ہوگیا۔ سر راس مسعود چاہتے تھے کہ ایک وظیفہ آغا خان کی طرف سے بھی جاری ہو جائے۔ اس ضمن میں اقبال، راس مسعود کے نام اپنے خط میں لکھتے ہیں:

> ''آپ کو معلوم ہے کہ اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے جو رقم میرے لیے مقرر فرمائی ہے، وہ میرے لیے کافی ہے اور اگر کافی نہ بھی ہو تو میں کوئی امیرانہ زندگی کا عادی نہیں۔ بہترین مسلمانوں نے سادہ اور درویشانہ زندگی بسر کی ہے۔ ضرورت سے زیادہ کی ہوس کرنا روپے کا لالچ ہے جو کسی طرح بھی کسی مسلمان کے شایانِ شان نہیں ہے۔''[۹۷]

حسبِ ذیل شعر کو اس تناظر میں بھی دیکھا جا سکتا ہے:

مردِ درویش کا سرمایہ ہے آزادی و مرگ
ہے کسی اور کی خاطر یہ نصابِ زر و سیم![80]

اقبال کی پہلی شادی ناکام ہوئی اور انھیں ازدواجی بحران سے گزرنا پڑا۔ اس بحران سے نکلنے کے لیے انھوں نے عملی اقدامات کیے۔ انھیں دوسری شادی کی ضرورت تھی اور اس کا جواز بھی تھا۔ سردار بیگم سے نکاح کیا لیکن ایک غلط فہمی کے باعث رخصتی نہ ہوئی۔ اسی پس منظر میں مختار بیگم سے اور غلط فہمی دور ہو جانے کے باعث سردار بیگم سے بھی شادی کی۔ اس طرح ازدواجی بحران ختم ہو گیا۔ دوسری شادیوں پر آفتاب اقبال کا ردِ عمل غیر اسلامی اور غیر مناسب تھا۔ انھوں نے سردار بیگم کے ساتھ کوئی بدتمیزی کی جس کا خمیازہ بھگتنا پڑا۔ اقبال نے آفتاب کو گھر سے نکال دیا۔ یہ عملی اقدام تھا۔ آفتاب کی بعد کی فتنہ انگیزیاں بھی اقبال کی عملی تدابیر سے بند ہوئیں۔[81] اقبال ایسے مردِ یقین تھے کہ بیٹے کا سکھ نہ پہنچانا بلکہ دکھ پہنچانا ان کی شخصیت کے ٹوٹنے کا باعث نہ بن سکتا تھا:

یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں! لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ![82]

اقبال زندگی کے آخری برسوں میں بیمار رہے۔ علاج سے افاقہ بھی ہوتا تھا۔[83] بہرحال ازدواجی بحران یا بیٹے کی حرکتیں یا بیماریوں کا ابتلا اقبال کی کسی بے عملی کا نتیجہ نہیں تھا اور نہ ان وجوہ سے اقبال کو ناکام انسان قرار دیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے زندگی میں نہایت اہم کردار ادا کیا جو بیماری کے برسوں میں بھی جاری رہا۔ اکسٹھ برس کی عمر میں وفات پانا بھی کوئی ناکامی نہیں۔ صدیق جاوید نے لکھا ہے کہ اگر اقبال کا انتقال ۶۵ سال کی عمر میں ہوتا تو کیا وہ ایک کامیاب آدمی ہوتے؟[84] اقبال کی تاریخ پیدائش ۱۸۷۳ء تسلیم کی جائے تو انھوں نے ۶۵ برس کی عمر پائی تاہم ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو ان کی پیدائش ہوئی۔ زیادہ قوی دلائل اسی کے حق میں ہیں۔ اس طرح شمسی حساب سے ان کی عمر اکسٹھ برس بنتی ہے۔

اقبال کو، بغیر معقول دلیل کے، بے عمل مان کر سلیم احمد اس کا دعویٰ اور اعلان

کرتے ہیں اور پھر اس مفروضے کی وجوہ تلاش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''انھیں بے عمل کس نے بنایا؟ شاید ان کی شاعرانہ فطرت نے، شاید اس بات نے کہ وہ فلسفیانہ مزاج رکھتے تھے، شاید اس بات نے کہ بچپن میں ان کے اندر تصوّف کے اثرات سرایت کر گئے تھے۔ اقبال اپنے نفسِ باطن کی گہرائیوں میں اسی طرح سوچتے ہیں اور ہر اس چیز سے لڑنا چاہتے ہیں جو انھیں ایسا بنانے کی ذمہ دار ہے۔ شاعری، فلسفہ اور تصوّف سے ان کی لڑائی کی حقیقی بنیاد یہی ہے...... اقبال ہی کی طرح اقبال کی قوم بھی اپنی بے عملی کی وجہ سے ناکام ہوئی ہے اور بے عملی کے اسباب وہی ہیں جن کو اقبال اپنے اندر دریافت کر چکے ہیں۔ شاعری، فلسفہ، تصوّف۔''[85]

یعنی اقبال ناکام انسان تھے۔ ناکامی کی وجہ ان کی بے عملی تھی لہٰذا وہ بے عملی کے خلاف لڑتے تھے۔ بے عملی کی وجوہ تھیں۔ شاعری، فلسفہ اور تصوّف لہٰذا ان کی لڑائی شاعری، فلسفے اور تصوّف کے خلاف تھی۔ (اس لڑائی کے باوجود اقبال بے عمل اور ناکام تھے) یہ ہے سلیم احمد کا موقف جبکہ یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ وہ بے عمل انسان تھے۔ اقبال نے تعلیمی، شاعرانہ، علمی و تصنیفی، سیاسی اور مفکرانہ حیثیت سے اپنے نقوش ثبت کیے ہیں۔ شاعری، فلسفہ اور تصوّف ایک ہی نوعیت کے نہیں ہوتے۔ اس سامنے کی بات کو سلیم احمد نظرانداز کرتے ہیں۔ اقبال نے شاعری، فلسفہ اور تصوّف کی مخالفت کی لیکن شاعری، فلسفہ اور تصوّف کی حمایت بھی کی۔ وہ عہدِ تنزل کی شاعری کے مخالف ہیں لیکن تعمیرِ نو کی شاعری ان کا اپنا میدان ہے۔ لادین فلسفیانہ افکار کے مخالف ہیں لیکن وہ کارگہ فکر ان کی اپنی ہے جہاں انسانوں کی تقدیر بنتی ہے۔[86] جمودی، سکونی اور راہبانہ تصوّف پر ضرب کاری لگاتے ہیں لیکن اس تصوّف کے حامی ہیں جسے خود ''اخلاص فی العمل'' کہتے ہیں اور حرم کے درد کا درماں نیز خودی کا نگہبان بنانا چاہتے ہیں۔[87] سلیم احمد خود سکونی تصوّف کے حامی ہیں۔[88] اور اس کے خلاف اقبال کی لڑائی کی وجہ بے عملی میں تلاش کی ہے۔ بچپن میں اس تصوّف کے اثرات سے اقبال بے عمل بنتے تو تعلیمی میدان میں اتنا آگے نہ جاسکتے۔ دوسری حیثیتوں کی طرح

اقبال کی یہ حیثیت بھی نمایاں کامیابی کی مظہر ہے۔ خود سلیم احمد نے لکھا ہے کہ ''قدیم اور جدید علوم کے میدان میں ہندوستان میں کون تھا جو ان کا مقابلہ کر سکتا۔''[89] اس کے باوجود رٹ یہی ہے کہ اقبال ناکام تھے اس لیے کہ بے عمل تھے۔ سلیم احمد کا یہ کہنا کہ اقبال ''وابستگانِ شہریار'' میں نہیں تھے اس لیے کہ وہ عملی آدمی نہیں تھے۔[90] افلاسِ فکر و نظر کا آئینہ دار ہے۔ اقبال کی شخصیت کے اندر جھانکنے کا دعویٰ کرنے کے باوجود وہ اس کا ادراک نہ کر سکے۔ اقبال ''وابستگانِ شہریار'' کیوں بنتے جبکہ ان کا نقطۂ نظر ہی مختلف ہے۔ وہ کچھ اور کہتے ہیں:

میرا نشیمن نہیں درگہِ میر و وزیر!
میرا نشیمن بھی تو، شاخِ نشیمن بھی تو![91]

سلیم احمد کی متعدد آرا سے ''اقبال ایک شاعر'' کے پیش لفظ میں پروفیسر کرار حسین نے بھی اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ سلیم احمد نے ''اقبال کے عمل پر زور دینے کی نفسیاتی وجہ ان کی عملی زندگی یعنی صحت، دنیوی جاہ و منصب اور خانگی زندگی میں ناکامیابی کو بتایا ہے۔ میرے خیال میں اس کی ضرورت نہیں تھی اور نہ اتفاقات کی اہمیت ہے۔'' اس سے پہلے علی عباس جلالپوری نے لکھا تھا کہ ''جدید نفسیات کی رو سے قوت پسندی کی تہ میں بے چارگی اور ضعف کا احساس لازماً موجود ہوتا ہے۔''[92] اس ضمن میں دو امور قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ بے چارگی اور ضعف کا احساس اقبال کو اپنی ذات سے متعلق نہیں تھا، اپنی ملت کے تناظر میں تھا۔ انھوں نے ملت کو بے چارگی اور ضعف سے نکالنے کی تدبیر کی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ قوی اور غالب ہے۔ اسے ماننے والوں کو چاہیے کہ قوی اور غالب رہیں۔ اقبال نے یہ نکتہ بیان کیا ہے۔[93]

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مضامین محمد علی، حصہ دوم، صفحات ۳۲۴۔۳۲۵

۲۔۳۔ اقبال کی شاعری، صفحات ۹۰، ۶۴

۴۔ بانگ درا کا آخری شعر جو "ظریفانہ" میں شامل ہے۔

۵۔ بحوالہ آل احمد سرور، عرفانِ اقبال، صفحات ۷۷، ۷۸

۶۔ جلالپوری لکھتے ہیں کہ "اقبال کی زندگی کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ بالطبع رومانی تھے اور زندگی کے عملی شعبوں سے گریز کر کے تخیلات و مراقبات کی دنیا میں رہنا پسند کرتے تھے"...... (اقبال کا علم کلام، صفحات ۱۳۷۔۱۳۸)

۷۔ Iqbal: The Peot and His Message۔ صفحہ ۳۰۰

۸۔ The Ardent Pilgrim۔ صفحات ۷۳ تا ۸۴

۹۔ The Sword and the Sceptre۔ مرتبہ رفعت حسن، صفحہ ۲۰۲

۱۰۔ اس کی کچھ تفصیل شیخ اعجاز احمد نے "مظلوم اقبال" میں "شکوۂ جور و جفا" کے زیرِ عنوان بیان کی ہے۔

۱۱۔ دیکھیے، اقبال دشمنی ایک مطالعہ، صفحات ۵۰ تا ۵۴

۱۲۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے، (i) اقبال، ابتدائی دور، خرم علی شفیق (ii) زندہ رُود، ابواب چار، پانچ، چھے

۱۳۔ مرزا جلال الدین لکھتے ہیں کہ اقبال "اپنے مقدمات کی تیاری میں خاص انہماک سے کام لیتے اور بڑی محنت سے ان کو تیار کرتے۔" (ملفوظاتِ اقبال، صفحہ ۸۶)

۱۴۔ توقیتِ اقبال مشمولہ "شاعر" اقبال نمبر، صفحہ ۲۶

۱۵۔ دیکھیے، گفتارِ اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل، صفحہ ۱

۱۶۔ توقیتِ اقبال، مشمولہ "شاعر" اقبال نمبر ۸۸، صفحات ۲۶، ۲۷

۱۷۔ اقبال کے اُردو اور فارسی کلام کے مجموعوں، اُردو اور انگریزی کی نثری تصانیف نیز مکتوبات، مضامین اور ملفوظات کے مجموعوں کی اشاعت کی تفصیل کے لیے دیکھیے "تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ" از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

۱۸۔ مثال کے طور پر امرتسر میں دسمبر ۱۹۱۹ء کے جلسہ عام میں علی برادران کی رہائی کی خوشی میں اپنی نظم "اسیری" سنائی۔ اسی ماہ انجمن حمایتِ اسلام کے جنرل سیکرٹری منتخب ہوئے اور ترکوں کی حمایت میں ایک جلسۂ عام میں تقریر کی جو باغ بیرون موچی دروازہ منعقد ہوا تھا۔ ۱۹۲۱ء میں ایک مقدمے کے سلسلے میں کشمیر گئے۔ ۱۹۲۳ء میں مقبرہ جہانگیر میں، "سر" کے خطاب میں اپنے اعزاز میں دیے گئے استقبالیے میں شرکت کی۔ ۱۹۲۴ء میں پنجاب یونیورسٹی کی تجاویز کمیٹی کے ممبر بنے اور حکیم احمد شجاع کے ساتھ مل کر چھٹی، ساتویں اور آٹھویں کا اُردو کورس مرتب کیا۔ ۱۹۲۵ء میں اسلامیہ کالج لاہور میں "اسلام اور اجتہاد" کے عنوان سے ایک لیکچر دیا۔

۱۹۔ اقبال کے زرّیں افکار، صفحہ ۶

۲۰۔۲۱۔ گفتارِ اقبال، صفحات ۲۰، ۳۱

۲۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطوطِ اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی صفحات ۴۷۔۴۸

۲۳۔ قرطاسِ اقبال، صفحہ ۱

۲۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۱۶۰ تا ۱۹۸

۲۵۔ تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، صفحات ۳۱۵۔۳۱۶

۲۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، سفرنامۂ اقبال، صفحات ۱۰۹ تا ۲۲۸

۲۷۔ توقیتِ اقبال، مشمولہ "شاعر"......اقبال نمبر، صفحات ۲۸۔۲۹

۲۸۔۲۹۔ دیکھیے، اقبال کے خطوط جناح کے نام، صفحات (بالترتیب) ۵۹، ۳۹ تا ۷۷

۳۰۔ اقبال کی شخصیت اور شاعری، صفحہ ۳۵

۳۱۔ قرآن حکیم کی بنیادی تعلیمات ایمان اور صالح عمل ہیں۔ فکر اور تدبر کی تلقین بھی کی گئی ہے۔ یہ عمل ایمان کو مضبوط کرتا ہے۔

۳۲۔ خطاب بہ مہرِ عالم تاب۔ پس چہ باید کرد

۳۳۔ ایک مکتوب بنام سید سلیمان ندوی میں اقبال لکھتے ہیں کہ "افسوس اہلِ خلافت اپنی اصل راہ سے بہت دور جا پڑے۔ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتا۔" (مکتوب مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶، مشمولہ اقبال نامہ)

۳۴۔ دیکھیے: A History of Idea of Pakistan۔ کے کے عزیز، صفحہ ۳۲۲، نیز دیکھیے: مولانا وحید الدین خاں کا مضمون بعنوان "اقبال کی شاعری سے امت ٹس سے مس ہوئی یا نہیں۔" مشمولہ "اقبال ریویو" حیدرآباد، نومبر ۱۹۹۵ء، صفحات ۵۲ تا ۵۵

۳۵۔ "مقالاتِ ممتاز" مرتبہ شان الحق حقی، صفحہ ۳۲۳

۳۶۔ موجِ کوثر، صفحہ ۲۹۶

۳۷۔ علامہ اقبال اپنے مکتوب بنام ایڈورڈ تھامپسن مورخہ ۲۰ جون ۱۹۳۳ء میں لکھتے ہیں:

"آپ خاطر جمع رکھیے۔ مجھے سیاست سے فی نفسہٖ کوئی دلچسپی نہیں۔ مجھے اسلام کے اخلاقی نظام حکومت میں جو دلچسپی ہے اس نے مجھے سیاست کی طرف مائل کیا ہے۔ میں نے سوچا کہ ہندو قوم پرستی آخر کار الحاد کی طرف لے جائے گی۔ میں نے یہ بھی دیکھا کہ اسلامی نصب العین سے سراسر ناواقفیت کے باعث مسلمان اس قوم پرستی کے طوفان میں بہے چلے جا رہے ہیں۔ ان حالات میں میرا فرض تھا کہ آگے بڑھوں اور نوجوان نسل کے سامنے اسلامی نصب العین کا صحیح اور واضح مطلب پیش کروں۔ مجھے خوشی ہے کہ انھوں نے میری صدا سن لی ہے....." (کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد سوم، صفحہ ۳۵۶)

۳۸۔ اقبال کی مختلف جہتیں، مرتبہ یونس جاوید۔ صفحہ ۱۶۸

۳۹۔۴۰۔ علامہ اقبال اور ہم، صفحہ ۶۳

۴۱۔ اقبالیاتِ سید ابوالاعلیٰ مودودی، مرتبہ سمیع اللہ، خالد ہمایوں، صفحہ ۳۲

۴۲۔ اقبال نے یہ حقیقت بار بار بیان کی ہے۔ "بالِ جبریل" کا ایک شعر ہے:

تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا
کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر! (بالِ جبریل، صفحہ ۷۸)

۴۳۔ دُعا - بالِ جبریل

۴۴۔ "مسجدِ قرطبہ" کے اشعار ہیں:

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود!
قطرۂ خونِ جگر، سِل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود!

نیز دیکھیے، اقبال کی نظم "سرود" "ضربِ کلیم" صفحہ ۱۱۳۔

۴۵۔ دیکھیے، The Sword and the Sceptre۔ مرتبہ رفعت حسن، صفحات ۱۸۰ تا ۲۰۰

۴۶۔ اقبال کے متعلقہ اشعار:

عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے اس کو اپنی منزل آسمانوں میں! (ایک نوجوان کے نام - بالِ جبریل)

قلندراں کہ بہ تسخیرِ آب و گِل کوشند
زشاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند
بجلوت اند و کمندے بہ مہر و ماہ پیچند
بخلوت اند و زمان و مکاں درآغوشند (زبور عجم، صفحہ ۱۷۰)

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز (مسجد قرطبہ - بال جبریل)

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں! (طلوعِ اسلام - بانگِ درا)

۴۷۔ تنقید اور عملی تنقید، (بعد اضافہ و نظر ثانی)، صفحہ ۱۵۷

۴۸۔ ترقی پسند ادب، صفحہ ۱۴۴

۴۹۔ روایت اور بغاوت، مع ترمیم و اضافہ، صفحہ ۱۱۱
منقولہ اقتباس کے بعد احتشام حسین لکھتے ہیں "لیکن کوئی منضبط عملی خاکہ پیش نہ کرتے تھے۔" احتشام حسین نے "تنقید اور عملی تنقید" میں لکھا ہے کہ "اقبال کے سامنے اسلام کی شکل میں ایک نظام موجود تھا" (صفحہ ۱۵۵) احتشام حسین کی "لیکن" کا یہی جواب ہے۔

۵۰۔ تنقید اور عملی تنقید، صفحات ۱۶۲۔۱۶۳

۵۱۔ اقبال، اجمالی جائزہ، صفحہ ۱۵

۵۲۔ خیابانِ دانائے راز، پشاور یونیورسٹی، صفحہ ۱۷۷

۵۳۔ دیکھیے، عرفانِ اقبال، صفحات ۷۸ تا ۸۲

۵۴۔ بطور مثال چند اشعار یہاں درج کیے جاتے ہیں:

یہ گھڑی محشر کی ہے تو عرصۂ محشر میں ہے
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے (خضرِ راہ - بانگِ درا)

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں
عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے (طلوعِ اسلام - بانگِ درا)

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر
طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخیِ فکر و کردار کا (ساقی نامہ - بالِ جبریل)

یہ اشعار صرف تین نظموں سے لیے گئے ہیں جن میں تلقینِ عمل کے اور اشعار بھی ہیں۔ کلامِ اقبال میں ایسے اشعار کثیر تعداد میں ہیں۔

۵۵۔ مثلاً دیکھیے، اقبال ایک شاعر، صفحات ۱۴۹ تا ۱۵۱

۵۶۔ حوالے اور متعلقہ بحث کے لیے دیکھیے، زندہ رُود، صفحات ۳۱۱۔۳۱۲

۵۷۔ تفصیل کے لیے، دیکھیے، "تصوّرِ پاکستان"

۵۸۔ منظور احمد کشانہ نے لکھا ہے:

Iqbal, the idealogue of Pakistan, was a man of ideas rather than deeds, and did not actully take part in the political struggle of Pakistan. (Iqbal and Foundations of Pakistani Nationalism, P.3)

۵۹۔ اقبال جادوگر ہندی نژاد، صفحات ۱۳۔۱۵

۶۰۔ دیکھیے، حاشیہ ۳۷

۶۱۔ اقبال ایک شاعر، صفحہ ۱۵

۶۲۔ ترجمہ ڈاکٹر سید حامد حسین مشمولہ "سب رس" اقبال نمبر، مارچ ۱۹۷۸ء، صفحہ ۱۳۷

۶۳۔ مثال کے طور پر، عبدالغفار خان لکھتے ہیں:

"پنجاب میں میں نے ڈاکٹر اقبال، ظفر علی خان اور دوسرے بہت سے مسلمان لیڈروں سے ملاقات کی تھی۔ لاہور میں ڈاکٹر اقبال سے ملنے پر میرے خلافت کے ساتھیوں نے میری بڑی مذمت کی، وہ کہتے تھے کہ میں ان سے کیوں ملا، وہ تو کسی کام کا آدمی نہیں، وہ تو ایک شاعر ہے۔ اس میں عمل کا مادّہ نہیں۔" (اقبال کے ہم نشین، مرتبہ پروفیسر صابر کلوروی، صفحہ ۱۵۵)

۶۴۔۶۵۔ اقبال: ایک شاعر، صفحہ ۵۲

۶۶ تا ۷۰۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۱۰۹، ۱۳۹

۷۱۔ اقبال کہتے ہیں:

صفتِ برق چمکتا ہے مرا فکرِ بلند
کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمتِ شب میں راہی (بالِ جبریل، صفحہ ۱۰۹)

۷۲۔ "بانگِ درا" (شمع اور شاعر، فروری ۱۹۱۲ء) میں اقبال نے کہا:

کہہ گئے ہیں شاعری جزویست از پیغمبری
ہاں سنا دے محفلِ ملّت کو پیغامِ سروش!

اور "جاوید نامہ" (۱۹۳۲ء) میں، رومی کی زبان سے، کہتے ہیں:

گفت "آں شعرے کہ آتش اندروست
اصلِ او از گرمیِ اللہ ھوست!
شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری ہم وارثِ پیغمبری است (جلوۂ سروش - جاوید نامہ)

۷۳۔ اقبال کہتے ہیں:

اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند! (شکر و شکایت - ضربِ کلیم)

۷۴۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اول، صفحہ ۲۱۴/ نقوش، اقبال نمبر، مکتوب بنام گوہر علی خان

۷۵۔ زبورِ عجم، صفحہ ۱۴۳

۷۶۔ سلیم احمد نے، اس بات کی تردید کرتے ہوئے کہ اقبال مردِ عمل تھے، جاوید اقبال کا حسبِ ذیل اقتباس نقل کیا ہے:

"ان کے کمرے کی حالت پریشان سی رہتی تھی۔ دیواریں گرد و غبار سے اٹی ہوتیں۔ بستر، ان کی اپنی دھوتی اور بنیان کی طرح میلا ہو جاتا مگر انھیں بدلوانے کا خیال نہ آتا۔ منہ دھونے اور نہانے سے گھبراتے اور اگر کبھی مجبوراً باہر جانا پڑتا تو کپڑے بدلتے وقت سرد آہیں بھرا کرتے۔ وہ فطرتاً سست تھے اس لیے اگر کہیں وقت کی پابندی ہوتی تو انھیں ہمیشہ دیر ہو جایا کرتی۔ ویسے چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں بڑے خوش رہتے۔ کئی بار دوپہر کا کھانا کسی کتاب میں منہمک ہونے کی وجہ سے بھول جایا کرتے اور جب وہ کتاب ختم ہو جاتی تو علی بخش کو بلوا کر معصومانہ انداز میں پوچھتے "کیوں بھئی، میں نے کھانا کھا لیا ہے؟" شام کو گھر کے دالان ہی میں دو ایک چکر لگا لیا کرتے۔ ان کے سوا ان کی زندگی میں بظاہر کامل جمود تھا۔" (مئے لالہ فام، صفحات ۳۳۲-۳۳۷، اقبال ایک شاعر، صفحات ۱۳۹-۱۴۰)

اقبال کی یہ قلمی تصویر "خارجی بے عملی" ہی کا بیان ہے۔ اس میں بھی مطالعۂ کتب کے انہماک

کا ذکر ہے اور یہ عمل معمولی نہیں۔ فطرتاً سست ہونے کے باوجود اقبال نے قومی فرائض کی ادائیگی میں کوئی کوتاہی نہ کی۔ اس سے اقبال کا اعمال نامہ زیادہ قابل قدر ہو جاتا ہے۔ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ مندرجہ بالا قلمی تصویر اقبال کی پوری زندگی کا احاطہ نہیں کرتی۔ یہ ایک ادھوری تصویر ہے جو بیماری کے زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔ اقبال کی بیماری کا زمانہ بھی کارناموں اور معرکوں سے خالی نہیں۔ ۱۹۳۷ء میں محمد علی جناح کے نام خطوط، ہماری قومی تاریخ کا اہم باب ہے۔ ۱۹۳۸ء میں اقبال نے معرکۂ دین و وطن سر کیا۔ فکر و فن کا تخلیقی عمل بھی آخر تک جاری رہا۔

۷۷۔۷۸۔ اقبال ایک شاعر، صفحات ۵۸،۵۲

۷۹۔ مکتوب مؤرخہ ۱۱ دسمبر ۱۹۳۵ء - اقبال نامہ

۸۰۔ بال جبریل، صفحہ ۸۹

۸۱۔ سر اکبر حیدری کے نام اقبال کے خطوط ان تدابیر میں شامل ہیں۔ دیکھیے، (کلیات مکاتیب اقبال، جلد سوم: صفحات ۱۹۹۔۲۰۰، ۲۰۳۔۲۰۵، جلد چہارم: صفحات ۴۳۰۔۴۳۱) سلیم احمد نے ایک مقام پر لکھا ہے کہ اقبال "ہماری ہی طرح تنہا اور ٹوٹا ہوا تھا۔" (اقبال ایک شاعر، صفحہ ۲۲) یہ غلط فہمی ہے۔ جو شخص قانع ہو اور اس کا بھروسا اللہ کی ذات پر ہو، اس کے تنہا ہونے اور ٹوٹنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال اپنے مکتوب بنام اکبر حیدری مؤرخہ ۲ مئی ۱۹۳۱ء میں لکھتے ہیں "فطرت نے مجھے کچھ چیزیں دی ہیں اور کچھ نہیں دیں۔ میں پوری طرح قانع ہوں اور میرے لبوں پر کبھی حرف شکایت نہیں آیا۔" (کلیات مکاتیب اقبال، جلد سوم، صفحہ ۱۹۹) سر راس مسعود کے نام مکتوب مؤرخہ ۳ جون ۱۹۳۷ء میں لکھتے ہیں کہ "اس ساری پریشانی میں ایک خیال مجھے تسکین دیتا رہا اور وہ یہ کہ جو میری زندگی میں ان بچوں (جاوید اور منیرہ) کا محافظ اور پرورش کرنے والا ہے، وہی میرے بعد بھی ان کی حفاظت اور پرورش کرے گا۔" (اقبال نامہ)

۸۲۔ لا اِلٰہ اِلّا اللہ - ضرب کلیم

۸۳۔ مثال کے طور پر دیکھیے، مکتوب بنام سید نذیر نیازی، مؤرخہ ۱۰ ستمبر ۱۹۳۵ء، مشمولہ مکتوبات اقبال- بنام سر راس مسعود، مؤرخہ ۱۲ اکتوبر ۱۹۳۵ء، مشمولہ اقبال نامہ - بنام نذیر نیازی، مؤرخہ ۳ جنوری ۱۹۳۶ء مشمولہ مکتوبات اقبال

۸۴۔ "فنون" لاہور، مارچ اپریل ۱۹۷۹ء، صفحہ ۶۸

۸۵۔ اقبال ایک شاعر، صفحہ ۵۳

۸۶۔ اقبال کہتے ہیں:

بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم
لے اپنے مقدر کے ستارے کو تو پہچان (مردِ مسلمان - ضربِ کلیم)

۸۷۔ دیکھیے: "ضربِ کلیم" کی نظم "تصوف۔" تصوف کی حمایت ومخالفت کے ضمن میں اقبال کے نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے (i) "مقالاتِ اقبال میں شامل چار مضامین، صفحات ۱۹۳ تا ۲۲۸
(ii) تاریخ تصوف از اقبال مرتبہ پروفیسر صابر کلوروی

۸۸۔۹۰۔ اقبال ایک شاعر، صفحات (بالترتیب) ۷۰، ۵۲، ۵۲

۹۱۔ دُعا - بالِ جبریل

۹۲۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۵۷

۹۳۔ علامہ اقبال کے نزدیک اللہ اور محمدؐ دونوں کی صفات کے پرتو کا مظہر بندۂ مومن ہوتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز (مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل)

عالم ہے فقط مومنِ جانباز کی میراث
مومن نہیں جو صاحبِ لولاک نہیں ہے! (بالِ جبریل، صفحہ ۵۲)

☆......☆......☆

پندرھواں باب

# بداعمالی

ناروے میں سردار عبدالقیوم خان کی تقاریر اور اس ضمن میں اخباری معرکے کا ذکر مخالفتِ اقبال کے محرکات کے سلسلے میں کیا گیا ہے۔ اگرچہ عبادات کے تناظر میں اقبال پر اعتراضات دوسرے حضرات نے بھی کیے ہیں لیکن اس موضوع پر زیادہ کھل کر اظہارِ خیال سردار موصوف نے کیا۔ علامہ اقبال کے لیے "بداعمالی" کی اصطلاح انھی کی استعمال کردہ ہے۔ ناروے میں انھوں نے کہا کہ "ڈاکٹر کو اپنی بداعمالیوں پر ندامت تھی اور وہ اس وجہ سے روتا تھا۔"[1] پاکستان میں اپنی صفائی پیش کرتے ہوئے کہا کہ "اگر میں ناروے میں علامہ اقبال کے لیے نرم لفظ استعمال کرتا تو سنتِ رسولؐ کی عظمت کم ہو جاتی اور اس طرح میرا ایمان سلب ہو جاتا تو میں اقبال کی عظمت کا کیا کرتا۔"[2] چنانچہ سردار موصوف کی استعمال کردہ اصطلاح کو "عنوان" بنا کر، نماز، روزے اور داڑھی کے ضمن میں، انھی کے اعتراضات کا جائزہ لینا زیادہ مناسب ہے۔ اس طرح دوسرے حضرات کے اعتراضات کا احاطہ بھی ہو جائے گا۔

ناروے میں اپنی تقاریر، جنھیں وہ خطبات کہتے تھے، کے دوران سردار عبدالقیوم نے، علامہ اقبال پر، حسبِ ذیل اعتراضات کیے:

(۱) میں نے ڈاکٹر کے دوستوں کو، رفیقوں کو، اس کی مجلس میں بیٹھنے والوں کو دیکھا کہ وہ گمراہی کی باتیں کرتے ہیں۔ روزے نہیں رکھتے۔ کہتے ہیں ڈاکٹر روزہ نہیں رکھتا تھا۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ ڈاکٹر نماز شماز نہیں پڑھتا تھا۔[3]

(۲) اقبال ظاہری طور پر سنتِ رسولؐ کے پابند نہیں تھے...... ظاہری طور پر سنت کی پیروی نہ کرنا، نماز باقاعدگی سے نہ پڑھنا اور جو دوسرے لوازمات ہیں ان پر عمل

نہ کرنے کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ نے ڈاکٹر کے کلام سے ہدایت کا اثر ہی سلب کر لیا۔[4]

(۳) وہ لوگ جو نماز روزہ اور دوسرے فرائض کے تارک ہو گئے اور سنتِ رسولؐ کو سرے سے قابلِ اعتنا ہی نہیں سمجھتے، وہ سب غلام احمد پرویز سے زیادہ علاّمہ کے کلام کا حوالہ دیتے ہیں۔ یہ تو گویا دانستہ یا نادانستہ علاّمہ کو ہی خدانخواستہ انکارِ سنت کے فتنے کا امام بنایا جا رہا ہے۔[5]

## ۲

سردار عبدالقیوم نے اقبال کے جن دوستوں، رفیقوں اور ان کی مجلس میں بیٹھنے والوں کا ذکر کیا ہے، اس تاثر کے ساتھ کہ وہ روزہ اس لیے نہیں رکھتے کہ ڈاکٹر نہیں رکھتا تھا اور نماز کو ''نماز شماز'' کہتے تھے۔ (نیز اقبال پڑھنے والے ایک شخص نے بقول سردار موصوف، اذان کو مولوی کا بھونکنا کہا۔[6]) ان صاحبان کی سردار صاحب نشاندہی کر دیتے، تو اس معاملے کی چھان بین ممکن ہوتی اور سردار موصوف کے بیان میں وزن پیدا ہو جاتا۔ ان گمراہ لوگوں کی گواہی کو سردار عبدالقیوم نے اقبال کے خلاف ''معتبر گواہ'' کی حیثیت دے دی اور تحقیق و تصدیق کی تکلیف گوارا نہ کی۔ اس ضمن میں غلام علی چودھری نے، بجا طور پر، یہ حدیث نقل کی ہے کہ ''آدمی کے جھوٹا ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات کو بغیر تحقیق کیے آگے بیان کر دے۔''[7]

اقبال کسی فرقے یا جماعت کے بانی نہیں ہیں۔ ان کا پیغام پوری اُمت اور پوری انسانیت کے لیے ہے۔ اگر انھوں نے کوئی فرقہ بنایا ہوتا اور اس فرقے کے لوگ روزہ نہ رکھتے، نماز نہ پڑھتے اور اذان کے لیے بُرے الفاظ استعمال کرتے، تو ذمہ داری اقبال پر عائد ہوتی۔ ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ سردار عبدالقیوم کو بے پرکی اڑانے سے پیشتر یہ دیکھ لینا چاہیے تھا کہ خود اقبال نے نماز اور اذان کے لیے کن جذبات و حقائق کا اظہار کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ اقبال کی داڑھی نہیں تھی اور یہ سنت کی خلاف ورزی ہے۔ یہ بات بجا طور پر قابلِ اعتراض ہے تاہم داڑھی اسلام میں ہے، داڑھی میں اسلام نہیں ہے۔ نماز اور روزے

کی اہمیت داڑھی سے زیادہ ہے۔ یہ فرائض ہیں اور ارکانِ اسلام میں شامل ہیں۔ اقبال نماز اور روزے کے تارک نہیں تھے۔ جو لوگ نماز، روزے اور دوسرے فرائض کے تارک ہیں اور سنّتِ رسولؐ کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے اور بقول سردار عبدالقیوم غلام احمد پرویز سے زیادہ کلامِ اقبال کا حوالہ دیتے ہیں؛ وہ کون لوگ ہیں اور کلامِ اقبال سے کیا حوالے پیش کیے ہیں، موصوف اس سلسلے میں کچھ نہیں بتاتے۔ سردار صاحب یہ بھی کہتے ہیں کہ انکارِ سنّت کے فتنے کا امام اقبال کو بنایا جا رہا ہے۔ سردار موصوف نے یہ سنگین باتیں بغیر کسی حوالے کے کہی ہیں، اس لیے ان کا کوئی اعتبار یا وزن نہیں ہے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ اقبال ''روزہ کبھی کبھار رکھتے اور جب رکھتے تو ہر نصف گھنٹے کے بعد علی بخش کو بلوا کر پوچھتے کہ افطاری میں کتنا وقت باقی ہے۔''[۸] اس سے منفی نتائج اخذ کرنا زیادتی ہے۔ اقبال کی وفات کے وقت جاوید کی عمر ۱۳ برس سے کچھ اوپر تھی۔ جاوید کی دس سے تیرہ برس کی عمر کا عہد اقبال کی بیماریوں کا زمانہ ہے۔ گردے کی تکلیف کے وہ پرانے مریض تھے۔ دردِ گردہ کا پہلا حملہ ۱۹۲۸ء میں ہوا تھا۔ زندگی کے آخری برسوں میں بھی کبھی کبھار روزہ رکھنا منفی نہیں مثبت بات ہے۔ روزہ رکھنا ان کے لیے ضروری نہیں تھا اس کے باوجود وہ کبھی کبھار روزہ رکھتے تھے اور حالت یہ ہو جاتی تھی کہ ہر نصف گھنٹے کے بعد علی بخش کو بلوا کر پوچھتے کہ افطاری میں کتنا وقت باقی ہے۔ خراب گردوں کے ساتھ روزے رکھنا اقبال کی دینی حیات کا اشاریہ ہے اس لیے تارکینِ صوم وصلوٰۃ یا فتنۂ انکارِ سنّت کے ساتھ اقبال کی نسبت قائم کرنا کھلی زیادتی ہے۔

نماز کے ضمن میں بھی جاوید اقبال اور علی بخش کے بیانات سے منفی نتائج اخذ کیے گئے ہیں۔ علی بخش کے بقول ''صبح کی نماز اور قرآن خوانی ہمیشہ سے ان کا معمول تھا۔ قرآن شریف بلند آواز سے پڑھتے تھے...... بیماری کے زمانے میں اس معمول میں فرق آ گیا تھا۔ نماز بھی کم پڑھتے تھے۔''[۹] جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''جب لاہور آئے تو شب بیداری کی عادت قائم رہی۔ عموماً صبح کی نماز خشوع وخضوع کے ساتھ پڑھتے اور نماز کے بعد خوش الحانی سے قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتے...... مسجد میں عیدین کی نماز پڑھنے ضرور جاتے تھے۔

ورنہ نماز پڑھتے تو تخلیہ میں۔"[10] ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ "صبح کو نماز بہت کم چھوڑتے تھے۔"[11] صاحبزادہ اقتدار بدایونی نعیمی قادری لکھتے ہیں "یہ فقرہ بتا رہا ہے کہ باقی نمازیں اکثر چھوڑ دیتے تھے۔"[12] مولوی اقتدار نے جاوید اقبال کے دوسرے جملوں کو بھی اقبال کے خلاف خردہ گیری کے لیے استعمال کیا ہے۔[13] علی بخش اور جاوید اقبال کے بیانات سے منفی نتیجہ یہ اخذ ہوتا ہے کہ اقبال نماز باقاعدگی سے نہیں پڑھتے تھے۔ یہی موقف یا الزام سردار عبدالقیوم کا ہے۔ علی بخش کا بیان بیماری کے زمانے سے متعلق ہے۔ جاوید اقبال کی یادداشتوں کا تعلق بھی اسی زمانے سے ہے۔ ڈورس احمد نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی دین سے گہری وابستگی تھی اور وہ پانچ وقت کی نماز ادا کرتے تھے۔ بیماری کے باعث جب قیام اور رکوع کے قابل نہیں رہے تھے تو پلنگ پر بیٹھ کر نماز پڑھ لیتے۔ قرآن پاس ہوتا تھا اور اس کی بکثرت تلاوت کرتے اور تلاوت کے دوران اکثر رو پڑتے۔"[14]

مولانا ابوالحسن ندوی لکھتے ہیں کہ "حکیم سنائی، عطارؒ اور عارف رومیؒ، آدابِ شریعت کے پاس اور لحاظ، اور ظاہر و باطن کی یک رنگی اور دعوت و عمل کی ہم آہنگی میں ان سے بہت آگے ہیں۔"[15] مولانا کی رائے بڑی حد تک درست ہے۔ ظاہر و باطن کی یک رنگی اور دعوت و عمل کی ہم آہنگی کے ضمن مولانا عام مخالفانہ تحریروں سے کچھ متاثر ہوئے ہیں۔ آدابِ شریعت کے پاس و لحاظ کے حوالے سے ان کی رائے قرین انصاف ہے، اس لیے کہ اقبال کی داڑھی نہیں تھی۔ پابندیِ نماز میں کوتاہی کے اشارے بھی ملتے ہیں۔ علاوہ ازیں مولانا نے اقبال کا موازنہ سنائی، عطار اور رومی جیسے اکابر صوفیا سے کیا ہے، البتہ اگر اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے اقبال کی مجموعی خدمات کو عبادت میں شامل کیا جائے تو اقبال کا مقام ان اکابر کے برابر یا بلند تر قرار پاتا ہے۔ اقتدار جیسے تنگ نظر مولویوں کی ضابطہ بندی اور سردار عبدالقیوم جیسے خود ساختہ محتسبوں کے اسلامی روح کے منافی رویے سے قطع نظر، فکری اور عملی ہر اعتبار سے اقبال کا رتبہ بہت بلند ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کے تفکر نے ان کی کاہلی میں اضافہ کیا لیکن اقبال کی فکری راہ نمائی اُمت کا بہترین اثاثہ ہے۔ یہ اقبال کی فکری اہمیت و عظمت ہے، جس کی وجہ سے ڈاکٹر اسرار احمد نے کہا کہ مجھ ایسے لاکھوں

انسانوں کا عمل ان کی بے عملی پر نچھاور کیا جا سکتا ہے۔ ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرے گا اور دوسروں کے حقوق غصب کرنے کو بھی لیکن باقی گناہوں کا معاملہ مختلف ہے۔ سردار عبدالقیوم کا یہ کہنا غور طلب ہے کہ "ڈاکٹر کو اپنی بداعمالیوں پر ندامت تھی اور وہ اس وجہ سے روتا تھا۔"[۱۶] اقبال کے رونے کی بہت شہادتیں ہیں۔ علی بخش کا بیان ہے کہ "سر جھکائے کسی گہری سوچ میں ڈوبے رہتے۔ اس عالم میں اکثر ان کی آنکھیں خود بخود اشک بار ہو جاتیں۔ کبھی کبھی ہچکیاں لے کر رونے لگتے، کبھی ہاتھ اٹھا کر دعا مانگتے اور ان کے چہرے پر عجیب قسم کا سکون اور نور پیدا ہو جاتا۔"[۱۷] اللہ کے نزدیک تکریم کے مستحق ایسے ہی بندے ہوتے ہیں۔ ظاہری اعمال کے زعم میں مبتلا ہو کر بہترین اور بڑے مسلمانوں کے خلاف معترضانہ و محتسبانہ رویہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔

۳

اصل بات فہم اسلام کی ہے۔ علامہ اقبال اور سردار عبدالقیوم نیز تنگ نظر مولویوں کے فہم اسلام میں فرق ہے۔ اقبال نکتۂ توحید کے بے مثل مفسر ہیں اور محمدؐ سے وفا ان کی فکر کا محور ہے۔ توحید کی رو سے جس طرح اللہ معبود ہے اسی طرح حاکم بھی ہے۔ جناب رسالت مآبؐ نے مدینہ کی اسلامی ریاست میں اللہ کی حکمرانی عملاً قائم کی۔ خطبۂ الہٰ آباد میں اقبال نے مسلم ریاست کے قیام کا جواز ہی یہ پیش کیا تھا کہ اسلام ایک سیاسی نظام بھی ہے جو کسی غیر اسلامی نظامِ سیاست کی بالادستی کو قبول نہیں کرتا۔ اس کے برعکس ناروے میں سردار عبدالقیوم نے کہا "اسلامی نظام کو اسلام سمجھ لینا خطرناک ہے۔" نیز "ہم اسلامی نظام کے بغیر چالیس سال سے مسلمان ہیں، کافر نہیں ہوئے۔"[۱۸] اخبارات میں جب ان کا احتساب ہوا تو اس موقف میں کچھ تبدیلی کی اور "خطبات ناروے، خلطِ مبحث اور حقیقت" کے زیرِ عنوان ساتویں قسط میں لکھا:

> "اسلامی ریاست قائم کرنے کی اگر صلاحیت و اہلیت اس وقت ہم میں نہیں ہے تو ہم جدوجہد سے کیوں دست کش ہوں۔ مستقبل سے مایوس کیوں ہوں۔ اسلامی ریاست کا قیام تو نورٌ علیٰ نور ہے، لیکن اس راستے میں کوشش

کرنا خواہ وہ ناتمام ہی کیوں نہ ہو، ابدی سعادت سے کم نہیں ہے۔"[199]

اگرچہ پہلے غلط مؤقف کے مقابلے میں یہ مؤقف غنیمت ہے لیکن "نور" "علیٰ نور" اور "ابدی سعادت" جیسی اصطلاحوں کا استعمال محلِ نظر ہے۔ یہاں سنت یا فرض کے الفاظ کو نظر انداز کیا ہے تاکہ "ترکِ سنت" یا "ترکِ فرض" کے الزام سے بچ سکیں۔ اسلامی ریاست کا قیام "سنت" اس اعتبار سے ہے کہ یہ حضورؐ کا عمل ہے ورنہ اللہ کی حاکمیتِ اعلیٰ کا قیام نماز کی طرح فرض ہے۔ اگر صلاحیت اور اہلیت کے فقدان کا عذر پیش کرنے کے بجائے، اپنے عہدِ اقتدار میں، سردار عبدالقیوم خان آزاد کشمیر میں اسلامی نظام نافذ کر دیتے تو ایک مثبت تبدیلی کا آغاز ہو جاتا۔ اسلام کی اعلیٰ اقدار کے فروغ کے علاوہ داڑھی رکھنے کا عمومی رجحان بھی پیدا ہوتا۔ اگرچہ سردار عبدالقیوم یہ بھی کہتے ہیں کہ "سنتِ رسولؐ صرف داڑھی رکھنے میں نہیں ہے" "جنگ فورم" میں اظہار خیال کرتے ہوئے انھوں نے کہا:

"میں سمجھتا ہوں کہ اقبال نے رسولؐ سے جس عشق کا اظہار کیا ہے اور جو انھیں حضورؐ کی ذات سے تھا وہ سنتِ رسولؐ کے زمرے میں آتا ہے۔ سنتِ رسولؐ صرف داڑھی رکھنے میں نہیں ہے۔"[200]

بات یہ ہے تو علامہ اقبال کو بداعمال قرار دینے اور اسے اپنے ایمان کا مسئلہ بنا لینے کی تک کیا تھی؟ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ محبتِ رسول کا معاملہ سنت کے زمرے میں نہیں آتا۔ اس کا تعلق مسلمان کے ایمان سے ہے جو اسلام کی اساس ہے۔ سردار عبدالقیوم کے مسلکِ تصوف میں اسلامی نظام یا اسلامی ریاست کا کوئی تصور نہیں ہے۔ کلامِ اقبال کو گمراہ کن تصور کرنے کے بجائے اس کا مطالعہ اگر وہ "اسرارِ کتاب" کا انکشاف سمجھ کر کرتے تو ان کا فہمِ اسلام نئے آفاق سے ہم کنار ہو جاتا۔

اقتدار جیسے تنگ نظر مولویوں کا فہمِ اسلام اور بھی ناقص ہے۔ یہ صاحب اقبال کے دشمن اس لیے ہیں کہ اقبال کو "وہابی" (دیوبندی علما) پیارے ہیں حالانکہ اقبال کے دل کی دھڑکن پوری اُمّت ہے۔ بعض دیوبندی اقبال کی مخالفت اس لیے کرتے ہیں کہ انھوں نے ہندی متحدہ قومیت کے مسئلے پر مولانا مدنی کے خلاف اشعار کیوں کہے۔ تنگ نظر اور

سخت گیر مولویوں کی بیشتر صلاحیتیں فرقہ بازی کی نذر ہو جاتی ہیں۔ برِ صغیر سے باہر جا کر بھی وہ اسی چلن کو برقرار رکھتے ہیں۔ وہ اسے کافی سمجھتے ہیں کہ مسجد نمازیوں سے بھری ہو اور لوگ ارادت مندی سے ان کی مترنم یا جوش اور غصے سے بھری ہوئی تقریریں سنیں۔ یہ تقریر، دین کی اساسیات سے ہٹ کر، اکثر فرقہ پرستی پر مبنی ہوتی ہے۔ نماز کے حقیقی مفہوم سے کم ہی کسی کو سروکار ہوتا ہے۔ اکثر نمازی یہ جانتے تک نہیں کہ وہ کیا پڑھ رہے ہیں۔ جب بغیر سمجھے نماز ادا ہوگی تو وہ مسلمان کی معراج کیسے بنے گی اور اس میں کیا تبدیلی لائے گی۔ مسلمانوں کے معاملات اسی لیے درست نہیں ہیں۔ اقبال کے ضمن میں بھی ایسی ہی رسمی نماز کے لیے اصرار ہوتا ہے جبکہ اقبال کا مؤقف ہے:

تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گزر، ایسے امام سے گزر![۲۱]

وہ نماز ہی کیا ہے جو مسلمان کی زندگی بدل نہ دے۔ نماز تو کیا عوام و خواص کلمے کے مفہوم سے نا آشنا ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پیر پرستی، توہم پرستی، نسل پرستی، زر پرستی، عیش پرستی اور مغرب پرستی عام ہے حالانکہ اسلام حق پرستی کے سوا کسی پرستش کی اجازت نہیں دیتا اور شرک نا قابلِ معافی گناہ ہے۔

۴

اذان اور نماز کے لیے اقبال کے احساسات کیا ہیں اور اس ضمن میں وہ کیا حقائق منظر عام پر لاتے ہیں؛ اس کی کچھ مثالیں حسب ذیل ہیں:

وہی سجدہ ہے لائق اہتمام
کہ ہو جس سے ہر سجدہ تجھ پر حرام[۲۲]

بدل کے بھیس پھر آتے ہیں ہر زمانے میں
اگرچہ پیر ہے آدم جواں ہیں لات و منات

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات[۲۳]

کیا تو نے صحرا نشینوں کو یکتا
خبر میں، نظر میں، اذانِ سحر میں[۲۴]
اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکمِ اذاں لا إلهٔ إلا الله[۲۵]
وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود
ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا[۲۶]
مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے
اس کی اذانوں سے فاش سرِ کلیمؑ و خلیلؑ[۲۷]

**۵**

سردار عبدالقیوم خان کا یہ دعویٰ غلط بیانی پر مبنی ہے کہ بداعمالیوں کے سبب اللہ تعالیٰ نے ڈاکٹر کے کلام سے ہدایت کا اثر سلب کر لیا ہے۔ ہندی قوم پرست مولانا وحید الدین خاں، تصورِ پاکستان کے باعث، اقبال کے خلاف لکھتے ہیں تاہم کلامِ اقبال کی تاثیر کے بارے میں ان کا موقف ہے کہ "اقبال کی بانگِ درا سے کاروانِ ملت نہ صرف جادہ پیما ہوا بلکہ اس نے ایک عالم کو زیر و زبر کر دیا۔ اقبال کے یہ الفاظ ان کے بارے میں کسی مبالغے کے بغیر درست ہیں: جہانے را دگرگوں کرد یک مردِ خود آگاہے۔ واقعات کا تاریخی مطالعہ غیر مشتبہ طور پر اس کی صداقت کو ثابت کرتا ہے..... پاکستان کے نام پر برِ صغیر میں جو دھواں دھار تحریک اٹھی وہ براہِ راست اقبال کی دین تھی۔ یہ اقبال ہی کے افکار تھے جنھوں نے مسلمانانِ ہند کے اندر پاکستان کے حق میں جوش و خروش پیدا کیا۔"[۲۸] کلامِ اقبال کی تاثیر دنیا بھر میں کام کر رہی ہے۔ اشتراکی روس کا شیرازہ بکھرا تو تاجکستان کے دارالحکومت میں "از خوابِ گراں خوابِ گراں خوابِ گراں خیز" کی گونج سنائی دے رہی تھی۔[۲۹] بوسنیا کے راہ نما عالیجاہ عزت بیگووچ نے لکھا ہے کہ موجودہ انقلابی جدوجہد کا جذبہ ان کے اندر اقبال کے کلام کے انگریزی ترجمہ کو پڑھ کر ہی آیا تھا۔"[۳۰] نجم الدین اربکان اور ان کے رفقا ترکی کے شہروں میں تقاریر کے دوران اقبال کے اشعار سے خود بھی روتے اور سامعین و حاضرین کو

بھی رلاتے رہے۔اس طرح ترکی میں اسلامی بیداری کی لہر آئی۔ اسلامی ایران کے راہ نما ''بیداریِ ملت میں اقبال کے تعمیری کردار'' کے معترف ہیں۔علی خامنائی کے بقول''ایرانی قوم نے اپنی لہورنگ تحریک کے دوران دیگر انقلابی راہ نماؤں کے ساتھ ساتھ فکرِ اقبال کی کرنوں سے بھی روشنی حاصل کی ہے۔''[۳۱]

انفرادی مثالیں بھی لائق توجہ ہیں۔سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ سفرِ یورپ کے دوران مولانا محمد علی نے''رموزِ بیخودی'' کے متعدد باب مجھے سنائے اور میں سراپا اثر ہو گیا۔[۳۲] ''سیرِ افغانستان''میں لکھا ہے کہ''ایک عالم ان کے نغمے سے سرشار و سرمست تھا اور مسلمانوں میں وہ قیامت انگیز اثر پیدا کر رہا تھا۔''[۳۳] ابوالحسن ندوی امریکہ کے دورے پر تھے۔ایک مسلمان نے ان سے کہا کہ جناب دین پر ایمان تو ہے لیکن یہاں کی زندگی ایسی ہے کہ دل و دماغ میں شکوک پیدا ہوتے رہتے ہیں اور میں ڈانواں ڈول ہو جاتا ہوں۔'' مولانا نے اس سے کہا کہ کلامِ اقبال کا مطالعہ کرتے رہا کریں،[۳۴] خود ابوالحسن ندوی نے کلامِ اقبال سے زبردست اثرات قبول کیے۔[۳۵] خواجہ حسن نظامی لکھتے ہیں کہ''حضرت اقبال کے کمالِ شاعری،سوز و گداز اور اس اثر سے انکار کرنا،جس نے مسلمانوں کی موجودہ نسل کو بیدار کیا،آفتاب کے وجود سے انکار کرنا ہے۔''[۳۶] سردار عبدالقیوم کا اپنا تجربہ ان کے الزام کی نفی کرتا ہے۔لکھتے ہیں کہ''میں جیل میں بہت پریشان تھا۔سال سوا سال رہا۔ ایک روز سپرنٹنڈنٹ جیل کے نام ایسا اخبار آیا جو عام طور پر نہیں آتا تھا۔میں نے اُٹھایا تو سرورق پر لکھا ہوا تھا: مجھے ہے حکم اذاں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ۔میری ساری پریشانی دور ہوگئی۔''[۳۷]

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ "وڈیو کیسٹ کا آئینہ۔" رپورٹ اسد اللہ غالب، روزنامہ "نوائے وقت" ۔ ۲۳ دسمبر ۱۹۸۷ء

۲۔۳۔ دیکھیے، "من اے میر امم داد از تو خواہم" غلام علی چودھری، صفحات ۵۱،۸۱

۴۔ "وڈیو کیسٹ کا آئینہ۔" مشمولہ "نوائے وقت" مورخہ ۲۳ دسمبر ۱۹۸۷ء

۵۔ روزنامہ "جنگ" لاہور۔ مورخہ ۴ مارچ ۱۹۸۸ء، صفحہ ۸

۶۔۷۔ بحوالہ من اے میر امم داد از تو خواہم، صفحات ۵۱۔۵۲

۸۔ زندہ رود، صفحہ ۱۷۲

۹۔ روایات اقبال مرتبہ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی، صفحات ۸۰۔۸۱

۱۰۔ زندہ رود، (حیات اقبال کا وسطی دور)، صفحہ ۱۷۲

۱۱۔ مے لالہ فام، صفحہ ۳۳۶

۱۲۔۱۳۔ تنقیدات اقتدار بر نظریات اقبال، صفحہ ۴۸

جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ "گرمیوں میں باہر رکھے ہوئے تخت پر ہی نیت باندھ لیتے۔ دھوتی اور بنیان زیب تن ہوتی اور سر پر تولیہ رکھ لیتے...... بستر ان کی دھوتی اور بنیان کی طرح میلا ہو جاتا۔" (مے لالہ فام، صفحہ ۳۳۶)

مولوی اقتدار لکھتے ہیں کہ "نماز کے ساتھ یہ عامیانہ اور غیر شرعی سلوک یقیناً اہمیت نماز و معراج مومن سے ناواقفی ولاعلمی کی بنا پر ہے...... گندی میلی دھوتی اور بنیان میں نماز اور بدن پونچھنے (پوچھنے) والا تولیہ سر پر ڈال کر نماز پڑھ لینا شرعاً اس طرح نماز ہوتی ہی نہیں۔" (تنقیدات اقتدار صفحہ ۴۸)

مرد کا ستر ناف سے گھٹنوں تک ہوتا ہے۔ اس کی پابندی ہو تو شرعاً نماز ادا ہو جاتی ہے۔ جاوید اقبال نے بستر کے میلا ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان امور کا تعلق اس عرصے سے ہے جو والدۂ جاوید کی وفات اور ڈورس احمد کی آمد کے درمیان کا ہے۔ ڈورس نے لکھا ہے کہ علی بخش ڈاکٹر صاحب کے تہبند اور بنیان دھوتا تو وہ اجلی نظر نہ آتیں چنانچہ میں نے انھیں دھوبی کے پاس بھیجنا شروع کر دیا تھا۔" (Iqbal as I knew Him,p13)
اس کا غالب امکان ہے کہ تولیہ گندا نہ ہو۔ واضح رہے کہ دھوتی کے ساتھ "گندی" کا اضافہ

مولوی نے اپنی طرف سے کیا ہے۔ یہ بات غور طلب ہے۔

۱۴۔ Iqbal as I knew him۔ صفحہ ۱۰

۱۵۔ نقوش اقبال، صفحہ ۳۹

۱۶۔ وڈیو کیسٹ کا آئینہ، مشمولہ ''نوائے وقت'' مورخہ ۲۳ دسمبر ۱۹۸۷ء

۱۷۔ روایات اقبال، صفحہ ۹۷

۱۸۔ وڈیو کیسٹ کا آئینہ ''نوائے وقت'' ۲۳ دسمبر ۱۹۸۷ء

۱۹۔ روزنامہ ''جنگ'' لاہور، ۱۳ مارچ ۱۹۸۸ء

۲۰۔ من اے میر امم داد از تو خواہم، صفحہ ۹۲

۲۱۔ بال جبریل، صفحہ ۳۶

۲۲۔ ساقی نامہ - بال جبریل

۲۳۔ نماز - ضرب کلیم

۲۴۔ طارق کی دعا - بال جبریل

۲۵۔۲۶۔ لا الٰہ الا اللہ، صبح - ضرب کلیم

۲۷۔ مسجد قرطبہ - بال جبریل

۲۸۔ ''اقبال کی شاعری سے امت ٹس سے مس ہوئی یا نہیں۔'' مشمولہ ''اقبال ریویو'' حیدرآباد، نومبر ۱۹۹۵ء، صفحات ۵۲۔۵۳

۲۹۔ خلقت کی یہ آوازیں بی بی سی سے راقم نے خود سنی تھیں۔

۳۰۔ ''اقبال ریویو'' حیدرآباد، نومبر ۱۹۹۵ء، صفحہ ۵۴

۳۱۔ ''اقبال، مشرق کا بلند ستارہ'' صفحہ ۵

۳۲۔ ''اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں۔'' مرتبہ اختر راہی، صفحہ ۵۱

۳۳۔۳۴۔ بحوالہ من اے میر امم داد از تو خواہم، صفحات ۳۹، ۴۸۔۴۹

۳۵۔ ''کاروانِ زندگی'' میں لکھتے ہیں کہ ''ضرب کلیم'' سے میری آنکھیں کھل گئیں۔ میں کلامِ اقبال کی بلندی اور تاثیر سے مسحور ہو گیا لیکن ''بال جبریل'' پڑھ کر زیادہ متاثر ہوا۔ ''پیام مشرق''...... ''جاوید نامہ'' اور ''زبور عجم'' کا مطالعہ کیا تو قلب و ذہن نے وہ اثر قبول کیا جو کسی معاصر شخصیت سے قبول نہیں کیا تھا۔ (دیکھیے: من اے میر امم داد از تو خواہم، صفحات ۳۷۔۳۸)

''نقوشِ اقبال'' میں لکھتے ہیں کہ ''اپنے بارے میں میری گواہی یہ ہے کہ جب جب بھی ان کا کلام پڑھا تو دل جوش سے امنڈنے لگا اور لطیف جذبات نے انگڑائیاں لینا شروع کر دیں،

احساسات و کیفیات کی لہریں بیدار ہونے لگیں اور رگوں میں شجاعت اسلامی کی رو دوڑنے لگی۔" (صفحہ ۴۰)

۳۶۔ "معاصرین اقبال کی نظر میں۔" مرتبہ محمد عبداللہ قریشی" صفحہ ۴۱۷

۳۷۔ سردار عبدالقیوم نے یہ واقعہ ۳۰ دسمبر ۱۹۸۷ء کو "جنگ فورم" میں بیان کیا۔

☆......☆......☆

## سولھواں باب

# مایوس انسان

اقبال شکنی کے درپے صاحبان نے انھیں مایوس انسان ظاہر یا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کے ایل گابا لکھتے ہیں کہ بہت سے لوگوں کے نزدیک اقبال جج بننے کے مستحق تھے لیکن سرشادی لال اور دوسرے جج صاحبان ان سے خوش نہ تھے، اس لیے کہ اقبال خوش مزاج اور زندہ دل نہیں تھے۔ وہ کم گو اور کم آمیز تھے۔ ان سے مسکراہٹ وصول کرنی مشکل تھی۔ وہ عام طور پر سنجیدہ، روکھے اور غور وفکر میں ڈوبے ہوئے ہوتے تھے۔ عدالتوں میں حاضری کے دوران بھی ان کا دھیان شاید شاعری کی طرف رہتا ہو۔[1]

ان جملوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے جج نہ بن سکنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ خوش مزاج اور زندہ دل نہیں تھے اور کم گو، سنجیدہ اور روکھے تھے، نیز عدالتی امور کی طرف ان کی توجہ کم تھی۔ اس سے ایک صفحہ پہلے، کے ایل گابا نے لکھا ہے کہ سر محمد اقبال نے خاموش زندگی بسر کی۔ وہ ایک مایوس انسان تھے، اس لیے کہ وہ ایک ممتاز مسلم راہ نما، ایک بڑے شاعر اور ایک اچھے وکیل تھے اور برسوں سے عدالت عالیہ کی ججی کے لیے لازمی تصوّر کیے جاتے تھے لیکن سرشادی لال کی حکمتِ عملی فرقہ وارانہ تعصب پر مبنی تھی اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ کوئی معروف وممتاز مسلمان عدالت عالیہ کا جج بنے۔ وہ غیر معروف مسلمانوں کے نام اوپر بھیجتے تھے چنانچہ اقبال ایک بہت ہی مایوس انسان تھے۔[2] اقبال کا نام منتخب نہ ہونے کی وجہ یہاں کے ایل گابا نے درست بیان کی ہے لیکن اس بنا پر اقبال کو ''بہت مایوس انسان'' قرار دینا محلِ نظر ہے۔

گابا مزید لکھتے ہیں کہ بدقسمتی سے اقبال کی خانگی زندگی خوشگوار نہ تھی۔ ان کا لڑکا تیز طبع اور ذہین تھا جس کے باپ کے ساتھ اختلافات تھے، اس لیے کہ اقبال نے ایک سے

زیادہ شادیاں کی تھیں اور آخر میں ایک ایسی عورت سے شادی کی جس کی عمر ان سے کافی کم تھی۔ یہ اقبال کے مسائل تھے اور جب بھی میں ان سے ملا، انھیں خاموش اور کم آمیز پایا۔[۳] اپنے مضمون کے آخر میں گابا نے لکھا ہے کہ اگرچہ اقبال مایوسی اور تنہائی کے عالم میں فوت ہوئے لیکن پوری اسلامی دنیا نے ان کا ماتم کیا۔ ان کے جنازے کے ساتھ ہزاروں لوگ تھے اور اگرچہ ان کی یاد میں، سنگِ مرمر کا ایک بڑا مقبرہ تعمیر کیا گیا لیکن ان کا حقیقی مقبرہ پاکستان ہے جو ان کی وفات کے تقریباً دس سال بعد قائم ہوا اور جس کا تصور سب سے پہلے انھوں نے ۱۹۳۰ء میں، خطبۂ الٰہ آباد میں پیش کیا تھا۔[۴]

کے ایل گابا کا مقصد اقبال شکنی نہیں ہے۔ ان کی بعض باتیں غلط اور بعض صحیح ہیں۔ یہ ان کی سوچ کا انداز ہے۔ ان کے بیانات کو تفصیل سے درج کرنے کا مقصد یہ بھی ہے کہ تارا چند رستوگی نے گابا کے اقتباسات نقل کر کے فنِ تحقیق کے بجائے ''فنکاری تحقیق'' کا جو مظاہرہ کیا ہے، اس کو واضح کیا جاسکے تاہم رستوگی سے پہلے گابا کی آرا کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

گابا کا تعلق خوشحال ہندو گھرانے سے تھا۔ پہلی شادی ایک مسلمان خاتون سے کی تھی۔ بعد میں خود بھی مسلمان ہوگئے۔ کنھیا لال گابا کے بجائے خالد لطیف گابا نام ہوگیا۔ چنانچہ جس طرح پہلے کے ایل گابا تھے بعد میں بھی کے ایل گابا ہی رہے۔ وکالت پیشہ تھا۔ ہندوستان اور پنجاب کی قانون ساز اسمبلیوں کے رکن رہے۔ مرکزی اسمبلی کی نشست اس لیے چھوڑی تاکہ صوبے میں وزارت مل جائے لیکن وہ نہ مل سکی۔[۵] ۱۹۴۵ء کے عام انتخابات میں مسلم لیگی امیدوار کے مقابلے پر ہار گئے اور اس کے بعد ایک کتاب Consequences of Pakistan لکھ کر قیامِ پاکستان کے ''خطرناک'' نتائج کی ''نشان دہی'' کی۔ پاکستان بننے کے بعد ۱۱ نومبر ۱۹۴۷ء کو بمبئی چلے گئے۔[۶] کے ایل گابا کی سوانح عمری Friends and Foes پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عیاش، جاہ پسند اور دنیا پرست قسم کے انسان تھے۔ مسلمان بننے کے بعد بھی اسلامی کردار کے حامل نہ بن سکے۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ سیاسی لیڈر بننا میری زندگی کی تین عظیم خواہشات میں سے ایک خواہش تھی۔[۷]

کتاب کے دیباچے میں خشونت سنگھ کی یہ رائے درج کی ہے کہ کے ایل گابا عدالت عالیہ کے جج یا پاکستان کے وزیر اعظم بن سکتے تھے لیکن وہ ''کے ایل'' ہی رہے۔

ناکامیوں نے گابا کو مایوس کیا۔ ان کی سوچ کے رُخ کا اندازہ اس مشورے سے ہوتا ہے جو بقول خود انھوں نے قائد اعظم کو دیا۔ لکھتے ہیں کہ میں نے ان سے کہا کہ پبلک کے سامنے نماز پڑھا کریں اگرچہ بصورتِ دیگر بے شک نہ پڑھیں۔ ۸ ایسا شخص اسلامی کردار کا حقیقی راز نہیں پا سکتا۔ اس کے لیے کامیابی و ناکامی اور یاس و اُمید کا معیار وہ نہیں ہو سکتا جو صاحبِ یقین مسلمان کا ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنے معیارِ دنیاداری کی رو سے اقبال کے بارے میں رائے قائم کی ہے۔ ان کی بعض آرا سے بجا طور پر اختلاف کیا جا سکتا ہے۔

گابا نے اپنے مشاہدے کی بنا پر اقبال کے بارے میں یہ رائے دی ہے کہ وہ خوش مزاج اور زندہ دل نہیں تھے۔ گابا کی رائے اس لیے غلط ہے کہ اقبال کا زندہ دل اور خوش مزاج بلکہ بذلہ سنج ہونا معروف و مشہور ہے۔ ۹ اقبال کی طبیعت کا یہ رخ گابا کے مشاہدے سے اس لیے باہر رہا کہ وہ اقبال سے بائیس برس چھوٹے تھے اور اقبال کی ان سے کوئی بے تکلفی نہ تھی۔ بے شک اقبال سنجیدہ اور غور و فکر کے عادی تھے لیکن اس کی وجہ کم عمر خاتون سے شادی نہ تھی۔ مذکورہ شادی سے ان کا ازدواجی بحران اختتام پذیر ہوا اور انھوں نے اپنے آپ کو جنت میں خیال کیا۔ ۱۰ بڑے بیٹے کی ناگوار سرگرمیاں اقبال کے لیے تکلیف دہ ضرور تھیں لیکن وہ اس سے لاتعلق ہو گئے تھے اور غور و فکر کی عادت اس لیے تھی کہ وہ ایک بڑے مفکر تھے۔ گابا کی یہ رائے بھی غلط ہے کہ اقبال مایوسی اور تنہائی کے عالم میں فوت ہوئے۔ اس رائے کی تائید نہ خارجی شواہد سے ہوتی ہے نہ اقبال کی داخلی ذہنی کیفیت سے۔ اقبال مالی اعتبار سے خوش حال نہیں تھے۔ عدالتِ عالیہ کا جج بننے سے خوشحال ہو سکتے تھے لیکن انھوں نے نہ احباب کی شکایت کی اور نہ زمانے کی۔ انھیں اللہ کی بندہ پروری پر بھروسا تھا۔ ۱۱ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندۂ درویش کے لیے ججی مناسب نہ سمجھی اور جب اقبال کی پریکٹس نہ رہی تو بھوپال کی طرف سے وظیفے کا انتظام کر دیا۔ اقبال تہی کیسہ ہو کر بھی خورسند رہ سکتے تھے اور کوئی شادی لال یہ قدرت نہیں رکھتا تھا کہ ان کا ذوقِ شکر خند چھین سکے۔ اقبال کی داخلی

ذہنی کیفیت حسب ذیل اشعار سے عیاں اور واضح ہے:

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی!
خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
پر سوز و نظر باز و نکو بین و کم آزار
آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند!
ہر حال میں میرا دلِ بے قید ہے خرم
کیا چھینے گا غنچے سے کوئی ذوقِ شکر خند![۱۲]

اقبال کی وفات اور اس سے کچھ پہلے کے حالات متعدد صاحبان نے قلمبند کیے ہیں۔[۱۳] یہ خارجی شواہد بھی گابا کی رائے کی نفی کرتے ہیں۔

تارا چند رستوگی نے کے ایل گابا کے بعض جملوں کے ٹکڑے اکٹھے کر کے ایک ایسا اقتباس پیش کیا ہے:[۱۴] جس میں گابا کی مثبت آرا حذف ہو گئی ہیں۔ حوالہ دو صفحات (۱۶۵،۱۶۴) کی بجائے، غیر ضروری طور پر، چار صفحات (۱۰۵،۱۰۴) کا بھی دیا ہے تا کہ کنٹریبونٹ کا جواز نکل سکے۔ اتنا اندازہ رستوگی کو تھا کہ اقبال جیسے عظیم انسان کو جنسی محرومی کے باعث مایوس ثابت کرنا مشکل ہے چنانچہ سارا زور اس پر رکھا ہے کہ گھریلو عدم اطمینان اور بیٹے سے شدید (serious) اختلاف اور بہت کم عمر لڑکی (girl) سے شادی کو وفات تک کی مایوسی کا جامہ پہنایا جائے۔ گابا کے الفاظ (his اور woman) کی جگہ اپنے مطلب کے الفاظ (serious اور girl) ڈال دیے۔ اس کارروائی کے بعد ڈاکٹر رستوگی رقم طراز ہیں:

"گابا نے بڑا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا ہے۔ اقبال کا بڑا لڑکا آفتاب اقبال جس کو عاق کر دیا گیا تھا ذی علم و دانش نوجوان تھا۔ اقبال نے ایک کم عمر لڑکی سے شادی کر لی تھی جس سے شدید ازدواجی مسائل پیدا ہو گئے تھے۔ اقبال کی موت ایک اکیلے ناامید آدمی کی موت تھی یعنی علامہ اپنی آخری منزل میں الگ تھلگ پڑ گئے تھے اور ان پر ناامیدی کا گہرا سایہ تھا۔"[۱۵]

گا بانے جو ''بڑا تجزیاتی مطالعہ'' پیش کیا ہے، اس کی وضاحت سطور بالا میں کر دی گئی ہے۔ رستوگی کے پاس اقبال کو مایوس انسان ثابت کرنے کے لیے کوئی دلیل نہیں تھی چنانچہ گابا کا سہارا لیا۔ گابا کی تحریر میں بھی کتر بیونت کی اور اصل عبارت میں تبدیلی بھی کی اور یوں اقبال پر ''نا اُمیدی کا گہرا سایہ'' ڈالنے کی بات بنائی۔ اقبال مردِ یقین تھے۔ ان کی اُمیدیں ہمیشہ قادرِ مطلق سے وابستہ رہیں:

میرا نشیمن نہیں درگہِ میرو وزیر!
میرا نشیمن بھی تو، شاخِ نشیمن بھی تو![16]

مخالفینِ اقبال نے، اقبال شکنی کی خاطر، ہر وہ دعویٰ کیا جو حقائق کے منافی تھا۔ مثلاً اقبال رومان زدہ تھے۔ ان کے فکر و عمل میں تضاد تھا۔ وہ بے عمل تھے۔ بداعمال تھے اور مایوس انسان تھے وغیرہ۔ اقبال نے ایک تباہ حال اور مایوس قوم کے دل و دماغ میں یقین اور اُمید کی روشنی پیدا کی اور زندگی کے آخری دنوں میں بھی، بیماری کے باوجود، اُمت اور نسلِ انسانی کی فکری راہ نمائی کی۔[17] ایسا انسان مایوسی کا شکار کیسے ہو سکتا ہے، چنانچہ یہ محض غلط بیانی ہے کہ ان پر نا اُمیدی کا گہرا سایہ تھا۔ اقبال کا یہ شعر بھی لائقِ توجہ ہے:

ٹھہر سکا نہ کسی خانقاہ میں اقبال
کہ تھا ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ![18]

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱ تا ۴۔ دیکھیے، Friends and Foes۔ صفحات ۱۶۴، ۱۶۵

۵ تا ۸، ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۲۳۶، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۶، قیامِ پاکستان کا مخالف ہونے کے باعث پاکستان کو ''مقبرہ'' لکھا ہے۔

۹۔ دیکھیے، (i) ذکرِ اقبال، صفحہ ۲۳۸ (ii) زندہ رود، صفحات ۱۷۴۔۱۷۵

۱۰۔ ذکرِ اقبال، صفحہ ۷۰

۱۱۔ اقبال کا شعر ہے:

تیری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا، نہ شکایتِ زمانہ! (بالِ جبریل، صفحہ ۴۳)

۱۲۔ بالِ جبریل، صفحات ۴۳، ۴۵

۱۳۔ حسبِ ذیل تحریریں، خاص طور پر، قابلِ ذکر ہیں:

(۱) زندہ رود، صفحات ۶۷۰ تا ۶۷۳ (۲) اقبال کی آخری علالت مشمولہ اقبالیات سید نذیر نیازی مرتبہ عبداللہ ہاشمی، صفحات ۹۶۔۹۷ (۳) عظمت موت کے دروازے پر از غلام رسول مہر (۴) اقبال کی موت از ڈاکٹر محمد دین تاثیر...... (۵) حکیم مشرق از محمد حسن قریشی۔ یہ تینوں تحریریں "اقبال نامہ" مرتبہ چراغ حسن حسرت میں شامل ہیں (۶) روزگار فقیر، صفحات ۲۴۷ (۷) 'Iqbal as I Knew Him' از ڈورس احمد، صفحات ۴۳ تا ۴۷

۱۴۔ وہ اقتباس حسبِ ذیل ہے:

"..... Iqbal was a disappointed man ..... not a happy domestic life ..... serious differences with his son who was a very brilliant youth ..... Iqbal had married a girl much younger to him and so had serious problems. Died lonely and disappointed ..... He should be judged as a poet than as a lawyer."

("انشاء"، کلکتہ، ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ نمبر، صفحہ ۲۰۵)

۱۵۔ "انشاء"، ادیبوں کی حیاتِ معاشقہ نمبر، صفحہ ۲۰۵

۱۶۔ دُعا - بالِ جبریل

۱۷۔ امثال کے طور پر دیکھیے: یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو نشر ہونے والا سالِ نو کا پیغام۔ (حرفِ اقبال، صفحات ۲۱۷ تا ۲۱۹) نیز "ارمغانِ حجاز" کی آخری نظم بعنوان "حضرت انسان"۔ جس کا آخری مصرع ہے: مرے ہنگامہ ہائے نو بنو کی انتہا کیا ہے؟

۱۸۔ جاوید کے نام - بالِ جبریل

☆......☆......☆

سترھواں باب

# نرگسیّت، رومانویت اور خوفِ مرگ وغیرہ

ڈاکٹر سلام سندیلوی نے بیشتر اُردو شعرا کو نرگسی قرار دیا ہے اور نرگسی شعرا میں علامہ اقبال کو شامل کیا ہے۔ تقریباً ایک ہزار صفحات پر مشتمل اپنی کتاب ''اُردو شاعری میں نرگسیت'' کے پیش لفظ میں وہ لکھتے ہیں کہ ''نرگسیت کے موضوع پر مجھے سب سے زیادہ مواد فرائڈ کی کتاب Collected Papers سے حاصل ہوا۔ یہی کتاب اس موضوع پر بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں کیرن ہارنی کی مشہور کتاب New ways in Psychoanalysis بھی بے حد مفید ثابت ہوئی۔ دراصل اسی کتاب نے میرے لیے قطب نما کا کام کیا۔'' باب اول میں نرگسیت کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''فرائڈ اور اس کے مقلدین کا خیال ہے کہ نرگسیت اس مریضانہ ذہنیت کا نام ہے جس میں انسان اپنے جسم سے دلچسپی لیتا ہے۔'' کیرن ہارنی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''نرگسی ہم اس شخص کو کہیں گے جو بنیادی طور پر خود اپنی ذات سے محبت کرتا ہے۔'' مزید یہ کہ ''نرگسی انسان اپنی ذات سے ان خوبیوں کی بنا پر محبت کرتا ہے جو اس میں نہیں ہیں اور دوسروں سے ان محاسن کی بنا پر محبت اور ستائش کا طلب گار رہتا ہے جن سے وہ معرّا ہے۔''[1]

نرگسیت کے ان مفاہیم کی رو سے اقبال نرگسی قرار نہیں پاتے اور نہ ایسی کوشش ڈاکٹر سندیلوی نے کی ہے۔ انھوں نے کیرن ہارنی کے بیان کردہ نرگسیت کے مختلف رجحانات کے پیش نظر دو سے نو تک آٹھ ابواب میں آٹھ رجحانات کا ذکر کیا ہے جو یہ ہیں (۱) خودداری (۲) خود پسندی (۳) جذبۂ محبوبیت (۴) ہم جنسی (۵) دماغی قوت اور تخلیقی خواہش کا اظہار (۶) تصوریت (۷) طلبِ جاہ و حشمت اور (۸) دنیا سے کنارہ کشی۔

ان رجحانات میں سے کسی ایک یا کئی ایک کی بنا پر صرف اُردو کے نہیں ہر زبان

کے ہر شاعر کو بلکہ دنیا بھر کے ہر انسان کو نرگسی قرار دیا جا سکتا ہے۔ تاہم ڈاکٹر سلام نے بعض رجحانات کے تحت اقبال کا ذکر نہیں کیا اور جن نرگسی رجحانات سے اقبال کو بری کر دیا ہے وہ یہ ہیں۔ جذبہ محبوبیت، ہم جنسی کا رجحان اور طلب جاہ و حشمت۔ لیکن خودداری، خود پسندی، دماغی قوت اور تخلیقی خواہش کا اظہار، تصوریت اور دنیا سے کنارہ کشی کے رجحانات کے تحت اقبال کا ذکر کیا ہے اور ان پہلوؤں یا رجحانات کی بنا پر اقبال کو نرگسی قرار دیا ہے۔ یہ کارروائی اور اس کا جائزہ مختصراً حسب ذیل ہے:

ڈاکٹر سلام سندیلوی لکھتے ہیں کہ اقبال میں خودداری نسلی اور خاندانی برتری کی بنا پر نہیں تھی۔ تعلیم، دنیاوی حیثیت میں ترقی اور عالمی شہرت کی بنا پر تھی۔ ایک مقام پر لکھا ہے کہ اقبال نے اپنی زندگی میں کئی بار خودداری کا مظاہرہ کیا۔ انھوں نے پہلی بیگم سے ترکِ تعلق کر لیا تھا۔ لدھیانے والے برادرِ نسبتی نے ایک کوٹھی خرید کر اپنی بہن کے نام کرنا چاہی لیکن سودا طے نہ ہو سکا۔ اقبال کو معلوم ہوا تو انھوں نے فرمایا "اچھا ہوا یہ سودا نہ ہوا ورنہ مجھے اپنی بیوی کے مکان میں رہنا پڑتا۔" ڈاکٹر سندیلوی مزید لکھتے ہیں کہ اقبال نے اپنی شاعری میں خودداری کی تلقین کی ہے۔ یہ خودداری اقبال کو نرگسی شعرا کے میکدے میں بٹھا دیتی ہے۔[۲]

اقبال میں خودداری نسلی اور خاندانی بنا پر نہیں تھی، تعلیم، دنیاوی حیثیت میں ترقی اور عالمی شہرت کی بنا پر تھی۔ ایسے جملوں میں "خودداری" کے لفظ کا استعمال محلِ نظر ہے۔ ڈاکٹر موصوف خودداری کو فخر و غرور کے معنوں میں استعمال کر رہے ہیں جبکہ اقبال کا اسلوبِ زندگی متکبرانہ نہیں تھا۔ پہلی بیوی سے ترکِ تعلق کشیدگی کے نتیجے میں اور ضرورت کے تحت تھا۔ اقبال کے نزدیک انھیں بھی حصولِ مسرت کا حق حاصل تھا۔[۳] اپنی بیوی کے مکان میں رہنا خودداری کے منافی ہے لیکن ایسی خودداری کو نرگسیت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ شاعری میں اقبال نے خودداری کی تلقین کی ہے لیکن اس بنا پر بھی اقبال کو نرگسی کہنا درست نہیں ہے۔

کیرن ہارنی کے نزدیک نرگسی انسان اپنی ذات سے محبت کرتا ہے، ان خوبیوں کی بنا پر جن سے وہ محروم ہوتا ہے۔ خودداری کی تلقین مختلف بات ہے اور یہ اسلامی تعلیمات کا جز ہے۔ نرگسیت کا یہ اصول اور اس اصول کا اقبال پر اطلاق کیرن ہارنی اور سلام سندیلوی کی حیثیت

اور خود علم النفس کی رو سے ان کے مقام و اعتبار کو سوالیہ نشان بنا دیتا ہے۔

خود پسندی کے زیرِ عنوان سلام سندیلوی نے لکھا ہے کہ اقبال کے ہاں تعلّی ہے لیکن اس میں بڑی حد تک صداقت موجود ہے۔ مزید لکھتے ہیں کہ اقبال کے ہاں خود پسندی کے بجائے خود شناسی پائی جاتی ہے اور خود شناسی یا عرفانِ ذات کو اقبال نے بطور فلسفہ پیش کیا ہے۔[۴] اگر بات یہی تھی تو خود پسندی کے تحت اقبال کا ذکر ہی غلط ہے۔ سندیلوی نے اس کا جواز یہ لکھ کر نکالا ہے کہ ''خود شناسی بھی ایک قسم کی خود پسندی ہے اس لیے ہم اس رجحان کے اعتبار سے اقبال کو نرگسی شعرا کی انجمن میں جگہ دے سکتے ہیں۔''[۵] خود شناسی کو ایک قسم کی خود پسندی قرار دینے کا جواز کیا ہے اس پر سندیلوی نے روشنی نہیں ڈالی۔ خود شناسی یا عرفانِ ذات کو خود پسندی قرار دینا، کسی بھی صورت میں، درست نہیں ہے۔

سلام سندیلوی نے لکھا ہے کہ ''کیرن ہارنی نے دماغی قوت کے ساتھ تخلیقی خواہش کو بھی نرگسیت کے دائرے میں شامل کیا ہے۔''[۶] اس سلسلے میں لکھتے ہیں کہ ''قوی حافظے کے ساتھ اقبال کو وسعتِ نظر کی بھی دولت ملی تھی۔''[۷] مزید یہ کہ ''اقبال نے اپنی تخلیقی قوت سے عروسِ سخن کی مشاطگی کی۔ یہی نہیں بلکہ انھوں نے نثر کی وادی میں بھی حسین پھول کھلائے۔'' ان وجوہ سے سندیلوی نے نتیجہ یہ اخذ کیا ہے کہ ''اقبال میں زبردست تخلیقی خواہش پوشیدہ تھی جو ان کے نرگسی رجحان کی غمازی کرتی ہے۔''[۸] اہلِ مغرب کی ہر تحریر کو وحی کا درجہ دینے والے مشرقی اہلِ قلم کی بدتوفیقی یہ ہے کہ وہ ان کے متعین کردہ نفسیاتی اصولوں کی روشنی بلکہ جھٹ پٹے میں اقبال جیسی عظیم شخصیت پر بھی غلط لیبل چسپاں کرتے ہیں۔ دماغی قوت اور تخلیقی خواہش جیسی خداداد نعمتوں کو نرگسیت کے کھاتے میں ڈالنا سندیلوی کا المیہ ہے۔ یہی مغرب زدگی ہے۔ موصوف نے کیرن ہارنی کا حدود اربع جاننے کی کوشش ہی نہیں کی۔ حد یہ ہے کہ سندیلوی نے اس خاتون کو مرد سمجھ کر اس کے لیے مذکر کا صیغہ استعمال کیا ہے۔[۹]

''اُردو شاعری میں تصوریت'' کے عنوان کے تحت ڈاکٹر سلام سندیلوی لکھتے ہیں۔

''فرائڈ کا قول ہے کہ نرگسی انسان کی ایک خصوصیت تصور (Idealism) کی تعبیر بھی ہے۔''[۱۰]

اقبال کے ضمن میں لکھا ہے کہ "اقبال کی شاعری میں بھی تصوریت موجود ہے...... اقبال کی تصوریت کا انحصار خودی پر ہے۔ انھوں نے خودی کو اپنا فلسفۂ حیات بنا رکھا تھا...... قیامِ یورپ کے زمانے میں اقبال میں پین اسلامزم کا بھی جذبہ پیدا ہوا...... اقبال نے خودی کی تشکیل کر کے اپنے انا کا اظہار کیا ہے۔ جس سے ان کی نرگسیت پر روشنی پڑتی ہے۔"[11]

تصورمیں خدا پر اعتماد شامل ہیں۔ اکبرالہٰ آبادی کا ایک شعر ہے:

خدا سے مانگ جو کچھ مانگنا ہو اے اکبر
یہی وہ در ہے کہ ذلت نہیں سوال کے بعد

خدا پر اس مکمل اعتماد کو تصوریت اور اس تصوریت کی بنا پر اکبرالہٰ آبادی کو، سندیلوی نے، نرگسی شاعر قرار دیا ہے۔[12] اس اعتبار سے توحیدی مذاہب، بطورِ خاص اسلام، کو ماننے والی ساری دنیا نرگسی قرار پاتی ہے۔ سندیلوی نے "خودی" پر کئی صفحات لکھے ہیں اور اسے اقبال کا فلسفۂ حیات کہا ہے۔ اس سے نرگسیت ثابت نہیں ہوتی البتہ اقبال کی تشکیلِ خودی کو "انا" کا اظہار لکھ کر اسے نرگسیت کہا ہے۔ "انا" سے مراد خود پسندی ہو اور اقبال نے خود پسندی کا اظہار کیا ہو تو نرگسیت ثابت ہوتی ہے لیکن ایسی کوئی بات ہی نہیں ہے۔ "خود پسندی" کے زیرِ عنوان سندیلوی نے خود اقبال سے "خودشناسی" منسوب کی ہے، چنانچہ تشکیلِ خودی کو انا بمعنی خود پسندی کا اظہار سمجھنا غلط ہے۔ فرائڈ اور کیرن ہارنی کی تحریروں کو علمی صداقت مانا جائے تو نرگسیت کے الزام سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ خدا کا انکار کیا جائے، اسلامی اتحاد کا نام نہ لیا جائے اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا نصب العین ترک کر دیا جائے۔ یہ ہو تو اقبال کی حیثیت مہمل گو شاعر کی سی رہ جاتی ہے۔ لیکن جو علم "باعشق" نہیں ہے یعنی وہ ایمان و دین سے وابستہ نہیں، اقبال اسے، بجا طور پر، "نخیلِ بے رطب" اور "طاغوتی" قرار دیتے ہیں۔[13]

"اردو شاعری میں دنیا سے کنارہ کشی" کے زیرِ عنوان سندیلوی نے لکھا ہے کہ "دنیا سے کنارہ کشی (Withdrawl from others) کے رجحان کو بھی کیرن ہارنی نے نرگسیت کے دائرے میں شامل کیا ہے۔ اس رجحان سے تردیدی شخصیت (Denial of the self) کا اظہار ہوتا ہے۔"[14] دنیا سے کنارہ کشی کے اقبال کے رجحان کو ثابت کرنے

کے لیے، سندیلوی نے اقبال کی دو نظموں (ایک آرزو اور فراق) کے اشعار درج کیے ہیں۔ ''ایک آرزو'' کے بیس میں سے سات اشعار نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے ان اشعار میں صاف طور پر کہہ دیا ہے کہ وہ دنیا کی محفلوں سے اُکتا گئے ہیں اس لیے وہ رومانی دور کے انگریزی شعرا کی طرح فطرت سے جی بہلانا چاہتے ہیں۔''[15] ''ایک آرزو'' ۱۹۰۲ء کی نظم ہے۔[16] اقبال ابھی خود آگہی اور شعورِ منزل سے بہت پیچھے تھے۔ حقیقی اقبال بننے کا مرحلہ ۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۱ء تک دراز ہے؛ جب انھوں نے خطبۂ علی گڑھ پیش کیا۔ اقبال کے معروف اور نمایاں فکری رجحان کو نظر انداز کر کے ۱۹۰۲ء کی نظم پر انحصار سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلام سندیلوی ہر صورت میں اقبال کو نرگسی ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ اس نظم کے آخری اشعار کو بھی نظر انداز کیا ہے جو نظم کا ماحصل ہیں اور جن کا مقصد بے ہوش پڑے ہوئے انسانوں کی بیداری ہے۔ وہ اشعار حسبِ ذیل ہیں:

پھولوں کو آئے جس دم شبنم وضو کرانے — رونا مرا وضو ہو، نالہ مری دعا ہو
اس خامشی میں جائیں اتنے بلند نالے — تاروں کے قافلے کو میری صدا درا ہو

ہر دردمند دل کو رونا مرا رلا دے
بیہوش جو پڑے ہیں شاید انھیں جگا دے

نظم ''فراق'' بانگِ درا کے حصہ دوم میں ہے جو ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کی نظموں پر مشتمل ہے۔ اقبال ابھی علامہ اقبال اور حکیم الامت کے مقام پر فائز نہیں ہوئے تھے۔ قطع نظر اس کے پہاڑ کے دامن میں تلاشِ گوشۂ عزلت مستقل نہیں عارضی واقعہ ہے اور دنیا سے کنارہ کشی کے رجحان کا آئینہ دار نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے کبھی ترکِ دنیا کی تلقین نہیں کی بلکہ رہبانیت کی مسلسل اور زوردار مخالفت کی ہے۔ اقبال کا پیغام یہ ہے کہ معاشرے میں رہ کر انسان دشمن قوتوں کا مقابلہ کیا جائے۔[17]

نرگسیت (Narcissism) کا سیدھا سادا مفہوم خود پسندی یا جذبۂ محبوبیت ہے۔ سلام سندیلوی نے یہ الزام اقبال پر عائد ہی نہیں کیا۔ ہم جنسی کے رجحان اور طلبِ جاہ و حشمت کو بھی اقبال سے منسوب نہیں کیا۔ چنانچہ صاف ظاہر ہے کہ اقبال نرگسی نہیں تھے۔ کیرن ہارنی

کے بیان کردہ نرگسیت کے باقی عناصر سندیلوی نے اقبال میں تلاش کرنے کی کاوش کی ہے۔ ان عناصر یا اصولوں کی زد ہر بڑے انسان حتیٰ کہ پیغمبروں پر بھی پڑتی ہے۔

نفسیاتی نقطۂ نظر سے اقبال اور تصورِ خودی پر اعتراض کرنے والوں میں سید شبیہ الحسن بھی شامل ہیں۔ ان کے نزدیک "اقبال کا تصورِ خودی شدید طور پر نرگسیت زدہ ہے۔ ان کی انا نہ دنیا میں تحلیل ہونا چاہتی ہے اور نہ الٰہی جلووں میں، ان کا تصورِ خودی انتہائی نرگسیت پر مبنی ہونے کی وجہ سے غزل کا فطری جزو بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ وہ چند غیر معتدل ذہنوں کو مطمئن کر سکتا ہے، جن کی نرگسیت مرض کی حد تک پہنچ چکی ہو، مگر غزل سے لطف اُٹھانے والوں کی اکثریت ایسی نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے اقبال کی خودی باوجود اپنی گھن گرج کے انفرادیت کے اندھے کنویں سے باہر نکل کر سماج کا جز نہیں بن سکتی۔ وہ ایک چیخ ہے جو کانوں کو سن کر سکتی ہے مگر دل میں اترنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔"[۱۸]

اقبال کے ایک اور نفسیاتی نقاد، ڈاکٹر سلیم اختر نے اس تحریر کو جذباتی قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک بجا طور پر اس کا نہ دلائل سے تعلق ہے اور نہ اقبال کے تصورِ خودی سے۔[۱۹] شبیہ الحسن نے یہ نہیں لکھا کہ خودی الٰہی جلووں میں کیسے تحلیل ہوگی، نہ انسانی تاریخ سے اس کی مثالیں پیش کی ہیں۔ خودی کے دنیا میں تحلیل ہونے کا مفہوم بھی واضح نہیں کیا۔ دنیا میں خیر بھی ہے اور شر بھی اور معترض کو خیر و شر سے کوئی سروکار نہیں۔ اقبال شخصیت کو فنا کر دینے کے مخالف ہیں۔ وہ اثباتِ خودی کے علمبردار ہیں، اس لیے کہ قرآن انسانی انفرادیت پر زور دیتا ہے۔[۲۰] شبیہ الحسن کا یہ خیال درست ہے کہ خودی کو سماج کا جزو بننا چاہیے لیکن کیا اشتراکی سماج کا جہاں انسانی آزادی، سماج کے نام پر، بے رحمی سے دبا دی جاتی ہے؟ اقبال نے فرد سے پہلے، خطبہ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں ملت کا تصور اُجاگر کیا تھا اور فرد کو حیاتِ اجتماعی کا محض ایک جزوی مظہر قرار دیا تھا۔[۲۱] "اسرارِ خودی" (۱۹۱۵ء) میں فرد کا تصور پیش کیا اور "رموزِ بیخودی" (۱۹۱۸ء) میں ملت کے تصور کو واضح کیا۔ اسلام میں فرد اور ملت کے مابین توازن ہے اور دونوں میں ہم آہنگی ہے بخلاف سرمایہ دارانہ اور اشتراکی معاشروں کے جو اس ضمن میں افراط و تفریط کا شکار ہیں۔ "رموزِ بیخودی" میں فرد

اور جماعت کے رشتے کو "در معنی ربطِ فرد و ملت" کے زیرِ عنوان اقبال نے، مثنوی کے آغاز ہی میں، بیان کیا ہے۔ اس کا پہلا شعر ہے:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است
جوہرِ اورا کمال از ملت است[۲۲]

افسوس ہے کہ شبیہ الحسن ان سامنے کے حقائق سے بھی ناواقف رہے۔ اقبال کے تصورِ خودی کو ہیچ قرار دے کر غزل سے لطف اٹھانے کی بات کرنا حقائق سے فرار ہے۔ اقبال نے درست کہا ہے کہ کم نظر نے میری جان کی بے تابی نہ دیکھی۔ میں اس کے پاؤں کے نیچے کسریٰ کا تخت رکھنا چاہتا ہوں اور وہ مجھ سے شاعری کی چمک اور رنگ طلب کرتا ہے۔[۲۳]

تصورِ خودی کے ضمن میں شبیہ الحسن نے لکھا ہے کہ اقبال کے "حسبِ ذیل اشعار میں اور اسی طرح کے ہزاروں اشعار میں نرگسیت کی جھلک صاف نظر آتی ہے:

وہ میکش ہوں، فروغِ مے سے خود گلزار بن جاؤں
ہوائے گل، فراقِ ساقیِ نامہرباں تک ہے
گدائے میکدہ کی شانِ بے نیازی دیکھ
پہنچ کے چشمۂ حیواں پہ توڑتا ہے سبو!
روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو، مجھ کو بھی شرمسار کر!"[۲۴]

پہلا شعر روایتی غزل کا ہے جس سے شبیہ الحسن کو لطف اندوز ہونا چاہیے تھا۔ یہ شعر ۱۹۰۳ء کا ہے اور اس کے تناظر میں ڈاکٹر گیان چند نے غالب کے ایک مصرعے (چہرہ فروغِ مے سے گلستاں کیے ہوئے) کی طرف توجہ دلائی ہے۔[۲۵] "اسرارِ خودی" کا زیادہ تر حصہ ۱۹۱۳ء اور ۱۹۱۴ء میں لکھا گیا۔[۲۶] دوسرے شعر میں "بے نیازی" کی شان بیان ہوئی ہے جو اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور بہترین صفات اللہ ہی کی ہیں۔ اقبال نے خودی اور مومن کا تصور صفاتِ الٰہی کے حوالے سے اُجاگر کیا ہے۔[۲۷] آخری شعر میں

اقبال کا اشارہ اس طرف ہے کہ تقدیریں عطا کرنے والا اللہ ہے۔[۲۸] اگرچہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اقبال نے ''تدبیر'' اور ''پابندیٔ احکام'' پر زور دیا ہے۔[۲۹] اب سوال یہ ہے کہ ان اشعار سے ''نرگسیت'' کیسے ثابت ہو گئی۔ ان تین ''منتخب'' اشعار پر دوسرے ہزاروں شعر بھی قیاس کیے جا سکتے ہیں۔ ڈاکٹر سلام سندیلوی اور شبیہ الحسن جیسے نام نہاد نفسیات دانوں نے جو گل کھلائے ہیں وہ اقبال شناسی کے منافی تو ہیں ہی خود علم النفس کے تناظر میں ان صاحبان کی حیثیت مشکوک بنا دیتے ہیں۔

۲

علی عباس جلالپوری نے علامہ اقبال کو بالطبع رومانی کہا ہے اور اسی رومانویت کو ان کی جملہ ''ناکامیوں'' کا سبب قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''اقبال کی زندگی کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ بالطبع رومانی تھے اور زندگی کے عملی شعبوں سے گریز کر کے تخیلات و مراقبات کی دنیا میں رہنا پسند کرتے تھے۔''[۳۰]

''نفسیات جدید کی رو سے قوت پسندی کی تہہ میں بے چارگی اور ضعف کا احساس لازماً موجود ہوتا ہے۔ فلاسفہ میں نیٹشے اور ادبا میں آر ایل سٹیونسن اور مرزا عظیم بیگ چغتائی دائم المرض تھے۔ اسی لیے انھوں نے قوت و صولت، ہنگامہ پسندی اور مہم آرائی کے مضامین و مطالب پیش کر کے اپنے احساس کمتری کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا ہے۔ لارڈ برٹرنڈ رسل نے نیٹشے کے فلسفے پر بحث کرتے ہوئے اس کی مثال شیکسپیئر کے ایک مشہور کردار کنگ لیئر سے دی ہے۔ کنگ لیئر کو اس کی سنگ دل بیٹیوں نے گھر سے نکال باہر کیا تھا۔ ان کی ناسپاسی اور اپنی بے چارگی کے تلخ احساس نے کنگ لیئر کے ذہن کو ماؤف کر دیا اور وہ دیوانگی کی حالت میں چلا اُٹھا: ''میں وہ کروں گا! میں وہ کروں گا!! یہ مجھے بھی نہیں معلوم کہ وہ کیا ہو گا۔ جو تمام دنیا کو وحشت زدہ کر دے گا۔'' یہ اقتباس دے کر لارڈ رسل لکھتے ہیں: یہ ہے چند الفاظ میں نیٹشے کا فلسفہ،...... اقبال بھی بقول خلیفہ عبدالحکیم ''زندگی کے کسی شعبے میں عملی آدمی نہیں تھے۔ افکار و تاثرات نے ان کی شخصیت پر قبضہ کر لیا تھا۔''

......شام کو گھر کے دالان ہی میں دو ایک چکر لگا لیا کرتے، اس کے علاوہ ان کی زندگی میں کامل جمود تھا۔'' [31]

ان تفصیلات سے جلالپوری کے نزدیک ''یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ رومانی الطبع ہونے کے باعث اقبال ان متنوع اور پیچیدہ سیاسی، اقتصادی، عمرانی اور علمی عقدوں کا کوئی واضح حل پیش کرنے سے قاصر رہے جو آج مسلمانانِ عالم کو درپیش ہیں۔'' [32]

علی عباس جلالپوری نے، جدید نفسیات کے حوالے سے علامہ اقبال کے رومانی ہونے کی بنیاد ان کی، بزعم خود، بے عملی پر رکھی ہے۔ نیز اقبال کی قوت پسندی کو ان کے احساسِ ضعف اور بے چارگی پر محمول کیا ہے۔ تحلیلِ نفسی کے دعویدار یا تو اقبال کے عہدِ اضطراب (۱۹۰۸ء تا ۱۹۱۱ء) کو مرکزِ توجہ بناتے ہیں یا ایک حد تک قیامِ یورپ کے عرصے کو اور یا حیاتِ اقبال کے آخری برسوں کو جب وہ بیمار تھے۔ انھیں اقبال کی باقی زندگی دکھائی نہیں دیتی۔ جاوید اقبال کے مشاہدات اس دور کے ہیں جب اقبال بیمار تھے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ فطرتاً سست ہونے کے باوجود اقبال ایک ذمہ دار اور فرض شناس انسان تھے اور بروقت کارروائی ان کا شعار تھا۔ ان کا کارنامۂ زندگی وقیع اور باثروت ہے۔ ''بے عملی'' کے زیرِ عنوان بیان کردہ حقائق کے پیشِ نظر جلالپوری کا یہ مؤقف ہی غلط ہے کہ اقبال رومانی لہٰذا بے عمل تھے۔

اقبال کی قوت پسندی کی تہہ میں ذاتی بے چارگی یا احساسِ ضعف وغیرہ کا مفروضہ بھی درست نہیں: اقبال کی شیکسپیئر کے کردار کنگ لیئر سے کوئی مشابہت نہیں۔ انھوں نے کبھی یہ نہیں کہا کہ ''میں وہ کروں گا! میں وہ کروں گا!! یہ مجھے بھی معلوم نہیں کہ وہ کیا ہوگا۔ جو تمام دنیا کو دہشت زدہ کردے گا۔'' اقبال کی نیٹشے سے مشابہت محض مغالطہ ہے۔ وہ نہ نیٹشے کی طرح دائم المرض تھے اور نہ انھوں نے دہشت کی تعلیم دی۔ اقبال انسانوں کے ساتھ محبت اور احترام کی تلقین کرتے ہیں۔ [33] البتہ حقوق بشمول حقِ آزادی غصب کرنے والوں کے خلاف جدوجہد کو روا رکھتے ہیں اور استحصالی واستعماری قوتوں کے خلاف جہاد کی ترغیب دیتے ہیں۔ جہاد کا تعلق دائم المرض ہونے سے نہیں ہے۔ بوقتِ ضرورت یہ اللہ کا حکم

ہے۔ قیامِ یورپ کے دوران اقبال کی صحت بہت اچھی تھی۔ وہ کسی ذاتی بے چارگی یا احساسِ ضعف کا شکار نہیں تھے۔ اسی دوران مارچ ۱۹۰۷ء میں اقبال نے ایک غزل کہی جس میں اپنی زندگی کے منشور کا اعلان کیا۔۳۴ اس کا پس منظر ملّت کی زبوں حالی تھی۔ یہ ذاتی نہیں بلکہ ملی بے چارگی تھی جس کا شدید احساس ملّت کو بیدار کرنے اور قوی بنانے کے جذبے کا محرک بنا۔ اقبال کی انقلابی شاعری کا ذاتی احساسِ ضعف سے کوئی تعلق نہیں۔ اقبال مردِ یقین تھے۔ توحید پر یقین رکھنے والا ذاتی بے چارگی اور ضعف کے احساس کا شکار نہیں ہوتا۔ یہ نکتہ منکرینِ خدا بشمول علی عباس جلالپوری کی سمجھ سے بالاتر ہے۔

مسلمانانِ عالم کا ایک بڑا مسئلہ آج بھی اقوامِ غالب کی چیرہ دستی ہے۔ اقبال نے اس کا بہترین حل پیش کیا ہے۔ افراد کی اسلامی تربیت نیز مسلم ممالک میں اسلامی معاشروں کا قیام، ان کا استحکام اور اتحاد۔ اگر اقبال سیاسی، اقتصادی، عمرانی اور علمی عقدوں کا اشتراکی حل پیش کرتے تو اقبال شکنی کے بجائے جلالپوری ان کی شان میں قصیدے رقم کرتے۔ موصوف کی برداری، اقبال کو اشتراکیت کا حامی قرار دے کر، یہی کچھ کر رہی ہے۔ اقبال نے اشتراکی نظام کی ناکامی کی پیش گوئی ۱۹۲۳ء میں کر دی تھی۔۳۵ جبکہ اشتراکی روس کی شکست وریخت سے کچھ عرصہ پہلے جلالپوری اس کی ترقی وخوشحالی کی ''تفصیلات'' بیان کر رہے تھے۔۳۶ اس شکست وریخت کا نظارہ اپنی زندگی میں جلالپوری نے کر لیا تھا اور اشتراکی خوشحالی کا پول بھی ان کی زندگی ہی میں کھل چکا تھا۔

## ۳

سلیم احمد کی کتاب ''اقبال ایک شاعر'' ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی۔ انھوں نے اقبال کے بطون میں جھانک کر ان کا مرکزی مسئلہ موت دریافت کیا۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں کہ ''اقبال کا مرکزی مسئلہ نہ خودی ہے، نہ عشق، نہ عمل، نہ قوت وحرکت، بلکہ ان سب کے برعکس موت ہے...... موت اقبال کی نفسیات کا سب سے گہرا مسئلہ ہے۔ ایک ایسا مسئلہ ہے جسے اقبال کبھی پوری طرح حل نہیں کر سکے۔ چنانچہ کسی خارجی محرک کی عدم موجودگی میں یہ کہنا زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق ان کے بطونِ ذات سے ہے۔ موت کی

خواہش اقبال کے اندر موجود تھی اور اقبال اس سے لڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اقبال کی خو[اہش] سے یہ لڑائی ان کی پوری شخصیت کا نمایاں ترین پہلو ہے۔"[۳۷]

سلیم احمد کی کتاب پر متعدد تبصرے شائع ہوئے جن میں ان کی آرا سے زیادہ تر اختلاف کیا گیا۔ موصوف نے ان کا جواب کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں دیا۔ پروفیسر ساجد علی نے لکھا کہ "لڑائی خواہش سے نہیں، خوف سے ہوتی ہے۔ انسان خواہش کی تکمیل چاہتا ہے اور خوف سے نجات۔ اب یہ کہنا کہ اقبال کی شاعری خواہشِ مرگ سے لڑائی کا نتیجہ ہے، صرف پریشان خیالی کا مظہر ہے۔"[۳۸] نظیر صدیقی نے لکھا کہ "اگر اقبال کی شاعری کی بنیاد موت ہے تو ان کے یہاں اس کی نوعیت خوفِ مرگ کی ہوگی نہ کہ خواہشِ مرگ کی۔"[۳۹] اس کے جواب میں سلیم احمد نے وضاحت کی کہ "موت کو ایک بار اقبال کا مرکزی مسئلہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس کے بعد اس کی نوعیت پر بات کی جا سکتی ہے۔ نظیر صدیقی نے خواہشِ مرگ کے بجائے خوفِ مرگ کو اقبال کے لیے زیادہ قرینِ قیاس قرار دیا ہے لیکن اس میں مشکل یہ ہے کہ خواہشِ مرگ کا تاثر تو اقبال کے یہاں مل جاتا ہے، خوفِ مرگ کا بالکل نہیں۔"[۴۰]

چنانچہ سلیم احمد کا دعویٰ یہی ہے کہ خواہشِ مرگ اقبال کا مرکزی مسئلہ ہے۔ "خواہشِ مرگ کا تاثر" انھیں دو خطوط میں ملا ہے جو اقبال نے ۱۹۰۹ء میں عطیہ کے نام لکھے تھے۔[۴۱] اس ضمن میں سلیم احمد لکھتے ہیں کہ "ایک سوال اپنی جگہ بہت اہم ہے کہ ایسے گہرے جذباتی نقوش اتنی آسانی سے محو کیسے ہو گئے؟"[۴۲] یہ سوال اس صورت میں اٹھایا جا سکتا تھا جب کہ وہ بحرانی کیفیت قائم رہتی جس کے باعث خواہشِ مرگ کا اظہار ہوا۔ یہ کیفیت ختم ہونے کے بعد "گہرے جذباتی نقوش" محو کیوں نہ ہوتے؟ سلیم احمد کا انداز حجت بازی یا مباحثے کا ہے۔[۴۳] صحیح بات یہی ہے کہ اقبال نے مذکورہ خطوط ازدواجی بحران کے دوران برہمی اور مایوسی کی حالت میں لکھے تھے۔ اقبال کے والد نے جب ان کی دوسری شادی کی اجازت دے دی تو یہ بحران باقی نہ رہا۔ اس مسئلے کو، جو وقتاً ایک خاص دور تک محدود ہے، اقبال کی کل زندگی اور شاعری کا مسئلہ بنانا بلا جواز ہے۔ اقبال موت کے نہیں زندگی کے

شاعر تھے۔ان کے نزدیک اصل حقیقت زندگی ہے نہ کہ موت۔[۴۴] انھوں نے حافظ شیرازی کی (بحیثیت صوفی) مخالفت اس لیے کی کہ حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے۔[۴۵]

پروفیسر ساجد علی کے اٹھائے ہوئے ایک اہم نکتے کا جواب دینے سے سلیم احمد قاصر رہے۔ساجد علی نے لکھا تھا:

''سلیم احمد صاحب نے ایک مکتبِ نفسیات کا، جو تحلیلِ نفسی، کے نام سے مشہور ہے، سہارا لے کر اقبال کے افکار کا سرچشمہ دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔اس مکتبِ نفسیات کی رو سے انسان کے شعوری اعمال کے محرکات بھی لاشعوری ہوتے ہیں۔ایک فنکار اپنی تخلیقی سرگرمی کے ذریعے سے اپنی ناآسودہ خواہشات کی تسکین کرتا ہے۔فاضل نقاد نے اس طرزِ تنقید کے ذریعے سے اقبال کے چیلنج کو قبول کرنے اور اس کے افکار و خیالات کے علمی تجزیہ و تنقید کے بجائے ایک نئی راہ نکالی ہے۔اس نفسیاتی اصول کے مطابق اقبال کے افکار ''اس کی ذاتی زندگی کی ناکامیوں، بے عملی، جذبے کی کمی اور مستقل خواہشات کے فقدان'' کے آئینہ دار ہیں۔لہٰذا خیالات کی حیثیت سے وہ سنجیدہ غور و فکر کے لائق نہیں۔ان میں دلچسپی کی بات یہ جاننا ہی ہے کہ کون سا خیال کس ذاتی اُلجھن کا نتیجہ ہے۔

اس طریقِ تجزیہ کے بارے میں چند معروضات پیش خدمت ہیں:

(۱) مغرب کی جدید علمی دنیا میں یہ نظریہ بہت فرسودہ قرار پا چکا ہے۔نفسیات کے میدان میں ہونے والی جدید تحقیقات کے نتیجے میں اب یہ نظریہ علم و تحقیق کی آماجگاہ نہیں رہا، علمی نظریات کے عجائب گھر کی زینت بن چکا ہے۔(۲) محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اس مکتبِ فکر کا ایک بھی نظریہ ایسا نہیں جو تجربے کی کسوٹی پر پورا اتر سکا ہو، اور جسے استعمال میں لاکر کچھ قطعی اور حتمی نتائج اخذ کیے جا سکے ہوں، یا مستقبل میں اس کا امکان ہو۔

(۳)......نفسیاتی تجزیہ کے لیے یہ بات بہرحال ضروری ہے کہ زیرِ تجزیہ

شخص کے معاملات کو ہمدردی کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کی جائے، مگر اس کتاب میں معاملہ بالکل برعکس ہے۔ پوری کتاب کا لب ولہجہ اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ سلیم احمد کو اقبال کے ساتھ اگر دلچسپی ہے تو صرف منفی قسم کی۔ اس پر اگر کوئی صاحب یہ کہیں کہ یہ ان کا عام اسلوب ہے تو اس بات کی تردید کے لیے ان کی حسن عسکری پر کتاب کا مطالعہ کافی ہوگا۔ اس کتاب میں اس اسلوب کا نشان تک نہیں ملتا اور اس کی وجہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ کتاب دلی وابستگی اور ممدوح کے لیے پوری ہمدردی کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ (۴) تحلیلِ نفسی کرنا اتنا آسان نہیں کہ دو چار کتابوں کا مطالعہ کرکے آدمی قلم سنبھال لے۔ اس کے لیے پیشہ ورانہ علم، تربیت اور برسوں کی مشق و مزاولت درکار ہے اور ہمیں افسوس کے ساتھ عرض کرنا پڑتا ہے کہ ان میں سے ایک بھی خوبی ایسی نہیں جو صاحبِ کتاب میں موجود ہو۔ (۵) یہ بھی ضروری ہے کہ تجزیہ کرنے والے کا پہلے اپنا تجزیہ کیا جائے۔ بصورت دیگر یہ خطرہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ تجزیہ کرنے والا اپنے ذہنی اشکالات مریض کی طرف منتقل کردے اور اس طرح مطالعۂ نفس مطالعۂ غیر میں تبدیل ہو کر رہ جائے گا۔ زیر بحث کتاب میں بھی، مجھے اندیشہ ہے کہ، بہت سے مقامات پر یہی صورت کارفرما ہے۔"[۳۶]

یہ اقتباس طویل ہو گیا ہے لیکن اسے ضروری سمجھ کر نقل کیا گیا ہے۔ اس کا اطلاق، سلیم احمد کے علاوہ تحلیلِ نفسی کا سہارا لینے والے دوسرے مخالفینِ اقبال پر بھی ہوتا ہے۔ ان میں علی عباس جلالپوری بھی شامل ہیں جنھوں نے اقبال کی قوت پسندی کا راز اقبال کی ذاتی بے چارگی میں تلاش کیا ہے۔ سلیم احمد پروفیسر ساجد علی کے بیان کردہ ایک اور نکتے کا جواب دینے سے بھی قاصر رہے۔ ساجد علی نے نشاندہی کی ہے کہ سلیم احمد نے اپنے استدلال کی بنیاد تمام تر مارٹن ہائیڈیگر کے وجودی فلسفے پر اٹھائی ہے۔ جس بات کو انھوں نے سچے شاعر کا المیہ قرار دیا ہے، ہائیڈیگر کے نزدیک وہ ہر انسان کا المیہ ہے۔ انسان اس کائنات میں

یکہ و تنہا ہے۔ وہ فنا اور نیستی کے طوفان میں گھرا ہوا ہے۔ یہ احساس اس کے اندر خوف اور دہشت پیدا کرتا ہے۔ یہ خوف اور دہشت ہی حقیقی وجود تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں۔ سلیم احمد نے خلط مبحث یہ پیدا کیا ہے کہ اس انسانی المیے کو شاعر کا المیہ قرار دے دیا ہے۔ اس المیے کو بیان کرنے کے لیے انھوں نے جن استعاروں کا سہارا لیا ہے، وہ سب ہائیڈیگر سے ماخوذ ہیں۔ یہاں تک کہ شاعری کی تعریف بھی۔ ان کے نزدیک شاعری طوفانِ وجود سے لڑنے کا نام ہے۔ اس فلسفے کے زیرِ اثر سلیم احمد نے اقبال کا مرکزی مسئلہ 'موت'، کو قرار دیا ہے۔[47] سلیم احمد کے لیے ضروری تھا کہ ان اعتراضات پر قلم اٹھاتے۔ انھیں نظر انداز کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پاس ان کا تسلی بخش جواب نہیں تھا۔

سلیم احمد لکھتے ہیں کہ ''میں نے اقبال کی شاعری کی بنیاد موت کے مسئلے کو قرار دیا ...........افسوس کی بات یہ ہے کہ میری تشخیص کے خلاف تو بہت واویلا مچایا گیا مگر کسی بندہ خدا نے یہ نہیں بتایا کہ اگر یہ مسئلہ نہیں تو پھر کون سا مسئلہ ہے جس سے اقبال کی شاعرانہ واردات کے مرکز کو سمجھا جا سکتا ہے؟ کوئی ایسا کرتا اور پھر اس کے بعد میرے ایک ایک حرف کی تردید کر دیتا تو مجھے قطعی افسوس نہ ہوتا بلکہ خوشی ہوتی کہ چلو اقبال شاعر کو سمجھنے کی کامیاب کوشش تو ہوئی۔''[48] سلیم احمد تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شاعر کے مرکزی مسئلے کا سوال انھوں نے حسن عسکری سے سیکھا اور مصر ہیں کہ ''شاعری کی بنیاد شاعر کے کسی داخلی Crisis میں ہوتی ہے۔''[49] اس مفروضے کو درست مان کر اگر اقبال کی مفکرانہ شاعری کی بنیاد تلاش کی جائے تو وہ موت کا مسئلہ نہیں بلکہ ''اسلامی نشاۃِ ثانیہ'' کا مسئلہ ہے۔ ''خودی، عشق، عمل، قوت و حرکت'' سب اسی مسئلے کا حل ہیں۔

اقبال کو زوالِ اُمت کا شدید احساس تھا۔[50] وہ سوئے ناتواں کے قافلے کو دریا سے پار دیکھنے کے متمنی تھے اور ظلمتِ شب میں اپنے درماندہ کارواں کے لیے شرر و شعلہ فراہم کرنے کا عہد کیا تھا۔[51] ''بانگِ درا'' کی اہم ترین نظموں شکوہ، جوابِ شکوہ، شمع اور شاعر، خضرِ راہ اور طلوعِ اسلام میں اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا مقصد واضح اور نمایاں ہے۔[52] ''اسرارِ خودی'' لکھنے کا یہی مقصد تھا۔ اس دوران اقبال نے اپنا مدعا ایک ''دعا'' میں بیان کیا۔[53]

''رموزِ بیخودی'' میں یہی جذبہ کارفرما ہے۔ بعد کا بیشتر کلامِ اقبال بھی اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا مظہر ہے۔[۵۴] مسلم ریاست کا تصور اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اقبال کے نزدیک نسلِ انسانی کے عوارض کا علاج بھی اسی میں مضمر ہے۔[۵۵]

## ۴

سلیم اختر کی کتاب ''اقبال کا نفسیاتی مطالعہ'' بھی ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی۔ یہ نام کتاب کے پہلے مضمون کا عنوان ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک سب سے اہم مضمون یہی ہے۔ اس مضمون میں اقبال کا نفسیاتی مطالعہ اقبال کے ایک مکتوب بنام عطیہ سے شروع ہو کر ایک اور مکتوب بنام عطیہ کے ایک اقتباس پر ختم ہو جاتا ہے۔[۵۶] سلیم اختر لکھتے ہیں کہ نفسیات اور بالخصوص تحلیلِ نفسی کی امداد سے شخصیت کے تاریک نہاں خانوں کو منور کیا جا سکتا ہے۔''[۵۷] ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ ''نفسیات یا تحلیل نفسی اتنی خوفناک نہیں کہ ہم ڈر کر ان سے آنکھیں بند کر لیں۔''[۵۸] چنانچہ سلیم اختر نے آنکھیں کھلی رکھ کر اقبال کا نفسیاتی مطالعہ کیا اور جو نتائج اخذ کیے ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) شبلی اور اقبال دونوں عطیہ سے متاثر ہوئے اور بُری طرح سے[۵۹]

(۲) ان خطوط میں اگر کوئی اقبال کو تلاش کرے تو یہ سعی لا حاصل ہوگی۔[۶۰]

(۳) زمانہ طالب علمی کی ''دہریت'' کے اعتراف کو ملحوظ رکھ کر اتنا اندازہ تو لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال نے خدا کے روایتی تصور کو بھی دل سے نہ قبول کیا ہوگا۔[۶۱]

(۴) بقول ڈاکٹر اجمل اقبال خود عورت ہے اور خدا اس کا مرد۔ ''یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ'' اسی عورت پن کا ردِ عمل ہے۔[۶۲]

(۵) قوت کے بارے میں اقبال کے اقوال کا مطالعہ کرنے پر کیا یہ محسوس نہیں ہوتا کہ ایک بے بس اور کمزور شخص اس صفت کے بارے میں سوچ رہا ہے جس سے وہ خود عاری ہے۔[۶۳]

(۶) اقبال عطیہ سے شادی کے خواہاں تھے لیکن ایسا نہ ہو سکا۔[۶۴]

(۷) کیا اقبال کے اعصاب پر کوئی عورت سوار تھی؟ اس کا جواب ہے ہاں بھی اور نہیں بھی۔[۶۵]

یہ نتائج اقبال کی تحلیلِ نفسی کے دعوے کے ساتھ پیش کیے گئے ہیں۔ اس سے نہ تحلیلِ نفسی کا اعتبار قائم ہوا اور نہ سلیم اختر کا۔ موصوف نے دیباچے میں اقبال پر بے معنی مقالات لکھنے کی مخالفت کی ہے اور اس طرح کی ''افراطِ اقبالیات'' کو ناپسند کیا ہے جبکہ خود فضولیاتِ اقبالیات، میں اضافہ کیا ہے۔ نعیم صدیقی نے ایک مضمون بعنوان ''اقبال کا نفسیاتی تجزیہ چہ معنی دارد؟'' لکھ کر اس کی نامعقولیت واضح کردی تھی۔ یہ لائقِ مطالعہ مضمون ان کی کتاب ''اقبال کا شعلۂ نوا'' میں شامل ہے۔ نعیم صدیقی کے نزدیک ''اقبال یورپ کی آزاد فضاؤں سے جس پاکیزگی کے ساتھ گزرا ہے، وہ بڑا قابلِ فخر جوہرِ سیرت ہے۔''[٦٦]
سلیم اختر خود کوٹا کمک ٹوئیے مارنے والوں سے ممتاز نہ کرسکے۔ نہ تحقیق و تجزیے کا قابلِ قدر معیار قائم کرسکے اور نہ تحلیلِ نفسی کا عمدہ نمونہ ہی پیش کیا۔ صرف مخالفینِ اقبال کے مفروضوں کو دُہرا دیا ہے۔ ان کے ماخذ میں ''علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی'' شامل ہے۔ جس میں درج الزامات تحقیق کی کسوٹی پر پورے نہیں اُترتے۔ اسی طرح انھوں نے عظیم فیروز آبادی کے معاندانہ مضمون ''اقبال کی حیاتِ معاشقہ'' سے استفادہ کیا ہے اور اس کی تحسین کی ہے۔
نعیم صدیقی نے سوال اُٹھایا کہ ''آخر اقبال کے ہاں کون سی ایسی پستی آپ نے دیکھی؟ اور اگر پستی ہوتی بھی تو چاہے آپ نہ دیکھتے وہ اپنا کام ضرور کرتی اور اسے زیادہ بلندیوں پر اُڑنے کے قابل ہی نہ چھوڑتی۔''[٦٧]

## ۵

طفیل دارا کا کتابچہ ''اقبال اور نسوانی حسن'' ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا۔ انھوں نے نفسیات کے نام پر کتابچے میں مخالفینِ اقبال کی خرافات جمع کردیں۔ وہ اقبال کے بظاہر ارادت مند ہیں اور ان کے نام کے ساتھ ''رح'' بھی لکھتے ہیں لیکن ان کے جمع کردہ الزامات سے جو شبہات جنم لیتے ہیں اس کے بعد اقبال کے نام کے ساتھ رحمتہ اللہ علیہ کی علامت کا لکھا جانا بے کار ہو جاتا ہے۔ اقبال کی جو تصویر انھوں نے بنائی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کا کارنامۂ زندگی جنسی ناآسودگی کا ردِ عمل ہے۔ اس طرح اقبال کی اخلاقی و فکری ہستی، ان کا ملی و انسانی تعمیرِ نو کا پیغام اور صحیح انسانی نصب العین سے وابستگی کی تلقین سب پر

خط تنسیخ پھر جاتا ہے۔

طفیل دارا لکھتے ہیں کہ کچھ ناآسودہ خواہشات انسانی شعور سے سطحِ تحت الشعور تک جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک شدید تر ناآسودہ خواہش انسان کی پوری زندگی اور قول و فعل کو متاثر کرتی ہے۔ ایسی ہی ایک ناآسودہ خواہش کی کارفرمائی اقبالؒ کے ہاں بھی ملتی ہے۔[۶۸] اقبال کی روح حسن کی پیاسی تھی اور انھیں یہ تسکین حاصل نہ ہو سکی۔[۶۹] اقبالؒ ساری عمر اس ناآسودہ خواہش کی آگ میں جلتے رہے اور یہ شعلے ان کی شاعری میں تارے بن کر چمکے۔[۷۰] عطیہ ان کے دل و دماغ پر چھا گئی تھی۔ عطیہ ہی ان کا سب کچھ تھی۔ ان کے دل کا آخری سہارا تھی۔ عطیہ سے دل کی بات کہنا اور باتیں کرنا اقبال کی زندگی کا نصب العین تھا۔[۷۱] نظم وصال، عطیہ کے خیال میں کہی گئی۔[۷۲] عطیہ نے اقبال سے شادی نہ کی لیکن انھیں اپنی گرفت میں لیے رکھا۔[۷۳]

طفیل دارا مزید لکھتے ہیں کہ ''لاہور میں اقبالؒ کے احباب انھیں ایک طرف مشاعروں میں لے گئے اور دوسری طرف انھیں ''اس بازار'' کے حوالے سے ''جنت نگاہ'' اور ''فردوس گوش'' سے آشنا کرا دیا۔ اقبالؒ نے ادھر اپنی ندرت خیالی سے مشاعرے لوٹے اور ادھر اپنے ذوق و وجاہت سے 'اُس بازار' سے اپنا لوہا منوالیا۔''[۷۴] ''اقبالؒ جوشِ شباب کے تقاضوں کے سامنے سپر انداز ہوئے اور اس حد تک ہوئے کہ (بقول خلیفہ عبدالحکیم) اس کی فطرت کسی تجربے سے محروم نہ رہی۔''[۷۵] ''یورپ کے سفر پر روانہ ہونے سے پہلے وہ لاہور میں طوائفوں کے ہاں اور شباب و سرور کی محفلوں میں جایا کرتے تھے۔''[۷۶] ''اقبالؒ ایک پختہ عشقیہ مزاج لے کر یورپ گئے تھے اور یہ کوچہ ان کے لیے ہرگز نیا نہ تھا۔''[۷۷] انھوں نے یورپ میں مختلف حسینوں سے عشق بازی کی۔''[۷۸] ''اقبالؒ اپنے ملک میں بھی نسوانی حسن کی اعلیٰ تر ہستیوں سے متعارف اور متمتع ہوئے اور یورپ کے بحرِ حسن کے رنگین سے رنگین موتیوں پر بھی فدا ہوئے مگر اس سب کے باوجود ان کی روح کی تشفی نہ ہو سکی۔''[۷۹]

''اُس بازار'' سے اپنے ذوق و وجاہت کا لوہا منوا کر اور یورپ کے بحرِ حسن سے

سیراب ہو کر اور تین بیویاں رکھ کر روحِ اقبال کی تشفی کیوں نہ ہو سکی، اس کا جواب کسی تحلیلِ نفسی والے کے پاس نہیں ہے۔ اقبال ساری عمر اس ناآسودہ خواہش کی آگ میں کیوں جلتے رہے، اس کے تسلی بخش جواب کے بغیر بے بنیاد باتوں کا اعتبار قائم نہیں ہو سکتا۔ اصل بات یہ ہے کہ مخالفینِ اقبال برگد کے اس پیڑ کے ساتھ جو مردہ بیلیاں باندھتے رہے اقبال کے بعض ارادت مندوں نے ان بدبودار بیلیوں کو پیڑ کا حصہ تصور کر لیا۔ عطیہ فیضی کے ضمن میں طفیل دارا نے جو معلومات درج کی ہیں وہ صداقت سے عاری ہیں۔ ''اُس بازار'' سے اقبال کے تعلق کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ یورپ میں عشق بازوں کے طور طریقے رکھنے کے بجائے اقبال کی توجہ اعلیٰ تعلیم پر مرکوز رہی۔ جو قصے کہانیاں اقبال کے بارے میں مشہور کی گئی ہیں ان کی تردید، متعلقہ عنوان کے تحت تفصیلی جائزے سے ہو چکی ہے۔ اقبال کے بارے میں جو شبہات بڑے پیمانے پر پھیلائے گئے ان کی بنیاد حقائق و شواہد کے بجائے قیاس آرائیوں اور الزام تراشیوں پر ہے۔ اس قسم کی جملہ ''معلومات'' بکواس سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔۸۰ اقبال کے ارادت مندوں کا مخالفینِ اقبال کے پروپیگنڈے کے جال میں پھنس جانا افسوسناک بات ہے۔ اقبال کی شخصیت عظمتوں اور رفعتوں سے ہم کنار تھی اور وہ نسلِ انسانی کی کامل ترین شخصیت کے دلدادہ تھے۔ ان کا دل و دماغ مشکل ترین لیکن صحیح انسانی نصب العین سے وابستہ و پیوستہ تھا۔ ان کی مفکرانہ شاعری اسی ایک نکتے پر یکسو ہو جانے کا نتیجہ ہے۔ یہ مقام بے خدا علوم بشمول نفسیات کے دائرہ کار سے باہر اور ان کی سطح سے بلند و برتر ہے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ اُردو شاعری میں نرگسیت، صفحات ۱۳، ۲۹، ۳۰، ۳۲

۲۔ ایضاً، صفحات ۲۱۱ تا ۲۲۱

۳۔ اقبال از عطیہ بیگم، ترجمہ: ضیاء الدین احمد برنی، صفحہ ۳۷

۴۔۵۔ اُردو شاعری میں نرگسیت، صفحات ۳۷۹ تا ۳۸۲

۶ تا ۸۔ ایضاً، صفحات ۵۶۷، ۶۱۶۔۶۱۷

۹۔ مثلاً کتاب مذکور کے صفحہ ۵۰ پر لکھتے ہیں۔ "کیرن ہارنی بھی ایک اعلیٰ درجے کا محلّل نفسی ہے۔"

۱۰۔ اُردو شاعری میں نرگسیت، صفحہ ۶۳۵

۱۱۔۱۲۔ ایضاً، صفحات ۶۸۹ تا ۷۰۱، ۶۸۳

۱۳۔ "ذوق وشوق" (بالِ جبریل) میں کہتے ہیں:

تیری نظر میں ہیں تمام میرے گزشتہ روز و شب
مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم نخیلِ بے رطب!

اور "حکمت خیر کثیر است" (جاوید نامہ میں کہا ہے:

علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں!

۱۴۔۱۵۔ اُردو شاعری میں نرگسیت، صفحات ۷۶۹، ۸۶۴

۱۶۔ دیکھیے، ابتدائی کلام اقبال، صفحہ ۱۸۳

۱۷۔ بطور مثال "ضربِ کلیم" کی نظم بعنوان "شکست" ملاحظہ کیجئے جس کا آخری شعر یہ ہے:

گریز کشمکشِ زندگی سے مردوں کی
اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست!

۱۸۔۱۹۔ دیکھیے، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، سلیم اختر، صفحہ ۸۶

۲۰۔ اسلام کی رو سے ہر شخص اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے اور قیامت کے روز ان کا حساب خود ہی دینا ہوگا۔

۲۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، "ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" مشمولہ مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۵۵ تا ۱۵۸

۲۲۔ یہی بات "پیوستہ رہ شجر سے اُمیدِ بہار رکھ" نیز "موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں"

- میں کمی ہے۔(بانگِ درا،صفحات ۲۸۰،۲۱۰)

۲۳۔ دیکھیے ،پیش کش - پیامِ مشرق

۲۴۔ بحوالہ "اقبال کا نفسیاتی مطالعہ"...... صفحہ ۷۸ ،منقولہ اشعار کے لیے دیکھیے ،غزلیات(حصہ اوّل)- بانگِ درا، بالِ جبریل، صفحات (بالترتیب) ۱۹، ۹

۲۵۔ ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۲۲۳ـ۲۲۴

۲۶۔ دیکھیے ،تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۷۹

۲۷۔ مثال کے طور پر دیکھیے (i) ''مسجدِ قرطبہ،، (بالِ جبریل) کا پانچواں بند اور (ii) ضربِ کلیم کی نظم ''مردِ مسلمان''

۲۸۔ غلام رسول مہر نے اللہ کی شرمساری کو اس کی رحمت کا نتیجہ بتایا ہے۔ لکھتے ہیں کہ یہ شعر کہتے وقت اقبال کے پیشِ نظر غالباً شیخ سعدی کا یہ شعر تھا:

کرم بین و لطفِ خداوندگار

گناہ بندہ کرد است او شرمسار (مطالب بالِ جبریل، صفحہ ۱۴)

۲۹۔ دیکھیے ،''ضربِ کلیم'' کی نظم ''احکامِ الٰہی''۔ اس کا آخری شعر ہے:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات

مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

۳۰ـ۳۱۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۳۷ـ۱۳۸، ۱۵۷ تا ۱۶۰

۳۲۔ اس کے ساتھ ہی جلالپوری نے ہربرٹ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "رومانیت فرد کے ذاتی تخیلات و جذبات کے تسلط کا نام ہے اور کلاسکیت اجتماعی زندگی کی ترجمانی کو کہتے ہیں۔" اس کے بعد لکھتے ہیں۔ "چنانچہ رومانی ہونے کے باعث اقبال نے بھی صرف شاندار اور پرکشش تعمیمات (generalities) کی طرف توجہ دلانے پر کفایت کی ہے جن کے مطالعہ سے فرد کے تخیلات اور جذبات کو ہنگامی طور پر تو ضرور اکسایا جا سکتا ہے لیکن جن کی مدد سے کوئی مؤثر اور نتیجہ خیز اجتماعی اقدام نہیں کیا جا سکتا۔" علامہ اقبال نے اسلامی و انسانی اقدار کی ترجمانی کی ہے اور انفرادی و اجتماعی زندگی پر مسلسل اثر انداز ہو رہے ہیں۔ برصغیر کے مسلمانوں نے قیامِ پاکستان کے لیے جو اجتماعی اقدام کیا اس کے پس منظر میں فکر و کلامِ اقبال ہے۔ فکرِ اقبال علمی حقائق پر مبنی اور یقین افروز ہے۔ اسلامی بصیرت کا اصول خزینہ ہے اور اس کی بنیاد پر ہمہ گیر اسلامی و عالمی ریاست قائم کی جا سکتی ہے۔

۳۳۔ ۱ مطلوعِ اسلام' کا شعر ہے: یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم! جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں۔

اقبال نے ''جاوید نامہ'' کا ایک شعر ''ارمغانِ حجاز'' کے باب ''حضورِ عالمِ انسانی'' کی پیشانی

پر درج کیا ہے۔ شعر یہ ہے:

آدمیت احترامِ آدمی — باخبر شو از مقامِ آدمی

اور حسب ذیل شعر "محکمات عالم قرآنی" (جاوید نامہ) کے زیر عنوان لکھا ہے:

برتر از گردوں مقامِ آدم است

اصل تہذیب احترامِ آدم است

۳۴۔ اقبال نے کہا ہے:

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو

شرر فشاں ہو گی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہو گا

(غزل، مارچ ۱۹۰۷ء - بانگِ درا)

۳۵۔ دیکھیے، گفتار اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل، صفحات ۸۲۵

۳۶۔ ملاحظہ کیجیے، علی عباس جلالپوری کی تصنیف "تاریخ کا نیا موڑ"

۳۷۔ اقبال ایک شاعر، بار دوم، صفحات ۲۸، ۳۱

۳۸۔ "مطالعۂ کتب"...... مشمولہ...... الاعلام"...... لاہور، جنوری ۱۹۸۲ء، صفحہ ۳۷

۳۹۔ خوف مرگ کے ضمن میں نظیر صدیقی نے لکھا ہے "یہ خیال کتنا مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ حکیم الامت اور شاعر مشرق علامہ اقبال موت سے خائف تھے اور ان کا فکر و فن خوف مرگ کا نتیجہ ہے۔ اس طرح کے سوالات جو سر تا سر غیر علمی سوالات ہیں انسان کی کئی ہزار سالہ فکری کاوشوں پر پانی پھیر دیتے ہیں۔" (دیکھیے اقبال ایک شاعر" مشمولہ "اقبال، اکتوبر ۱۹۷۹ء صفحات ۱۲،۸)

۴۰۔ اقبال ایک شاعر، بار دوم، صفحہ ۱۳۰

۴۱۔ سلیم احمد نے ۱۹ اپریل ۱۹۰۹ء کے اقبال کے خط بنام عطیہ کا یہ اقتباس نقل کیا ہے: "میرے لیے ایک ہی چارۂ کار ہے کہ میں اس بدبخت ملک کو ہمیشہ کے لیے خیرباد کہہ دوں یا پھر شراب نوشی میں پناہ ڈھونڈوں کہ خودکشی کا مرحلہ آسان ہو جائے۔" اور ۷ جولائی ۱۹۰۹ء کے خط کا یہ اقتباس بھی: "بلاشبہ ہر شخص کے لیے زندگی موت کے انتظار کا نام ہے۔ میں بھی اگلے جہان کی سیر کا منتظر اور آرزو مند ہوں۔" سلیم احمد کچھ اور دانشوری دکھاتے تو، پہلے اقتباس کی رو سے، اقبال کی شخصیت و شاعری کا مرکزی مسئلہ "خودکشی" قرار دے سکتے تھے۔

۴۲۔ اقبال ایک شاعر، بار دوم، صفحہ ۱۳۲

۴۳۔ نظیر صدیقی لکھتے ہیں: "سلیم کے اختلافات یا اعتراضات سے بعض اوقات کالجوں اور یونیورسٹیوں کے ذہین Debaters کے Debate کی بو آنے لگتی ہے۔" ("اقبال"، اکتوبر

۱۹۷۹ء، صفحہ ۲۷)

۴۴۔ دیکھیے، روزگار فقیر، جلد دوم، صفحہ ۹۱

۴۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالات اقبال، صفحہ ۲۰۷

۴۶۔۴۷۔ ''الاعلام''، جنوری ۱۹۸۲ء، صفحات ۳۰۔۳۱، ۳۱۔۳۲

۴۸۔۴۹۔ اقبال ایک شاعر، بار دوم، صفحہ ۱۳۸

۵۰۔ اس احساس کے ضمن میں کچھ اشعار درج ذیل ہیں:

رو لے اب دل کھول کر اے دیدۂ خوننابہ بار
وہ نظر آتا ہے تہذیب حجازی کا مزار (صقلیہ - بانگ درا)

آہ! مسلم بھی زمانے سے یونہی رخصت ہوا
آسماں سے ابر آذاری اٹھا، برسا، گیا (گورستان شاہی - بانگ درا)

اب نوا پیرا ہے کیا گلشن ہوا برہم ترا!
بے محل تیرا ترنم، نغمہ بے موسم ترا (شمع اور شاعر - بانگ درا)

وائے ناکامی متاع کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا (ایضاً)

بارشِ سنگِ حوادث کا تماشائی بھی ہو
اُمتِ مرحوم کی آئینہ دیواری بھی دیکھ (غرہ شوال - بانگ درا)

حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز (خضر راہ - بانگ درا)

۵۱۔ مارچ ۱۹۰۷ء میں کہی گئی غزل کے یہ شعر قابل توجہ ہیں:

سفینۂ برگ گل بنا لے گا قافلہ مور ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش، مگر یہ دریا سے پار ہو گا
میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہو گا

۵۲۔ ''شکوہ'' میں اقبال اللہ سے کہتے ہیں کہ ''طعن اغیار ہے، رسوائی ہے، ناداری ہے''، ''اپنے شیداؤں پہ یہ چشم غضب کیا معنی؟''، ''گھر یہ اجڑا ہے کہ تو رونق محفل نہ رہا'' اور

اللہ تعالیٰ سے درخواست گزار ہیں کہ وہ دوبارہ ہماری محفل کی رونق بنے:

اے خوش آں روز کہ آئی و بصد ناز آئی

بے حجابانہ سوئے محفلِ ما باز آئی!

اللہ سے دست بدعا بھی ہیں کہ: "اپنے پروانوں کو پھر ذوقِ خود افروزی دے" اور اس طرح:

مشکلیں اُمّتِ مرحوم کی آساں کر دے

مورِ بے مایہ کو ہمدوشِ سلیماں کر دے

"جوابِ شکوہ" میں اللہ کی زبان سے مسلمانوں کو ان کے اسبابِ زوال بتائے ہیں اور نشاۃِ ثانیہ کا راز بھی بیان کیا ہے:

آج بھی ہو جو براہیمؑ کا ایماں پیدا

آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا

اللہ مسلمان کو امید دلاتا ہے۔ اسے نصیحت آمیز حکم دیتا ہے اور اسے ایک شرط پر سب کچھ عطا کرنے کا وعدہ کرتا ہے:

کشتیِ حق کا زمانے میں سہارا تو ہے

عصرِ نو رات ہے، دھندلا سا ستارا تو ہے

قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے

دہر میں اسمِ محمدؐ سے اجالا کر دے

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں

یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

"شمع اور شاعر" میں زوالِ اُمّت کا بیان و احساس نمایاں ہے۔ نشاۃِ ثانیہ کی تدبیر بھی واضح ہوئی ہے۔ "جوابِ شکوہ" کی طرح مسلمان کو اس کی اہمیت سے آگاہ کر کے اسے حوصلے اور اُمید سے سرشار کیا ہے اور نظم کا اختتام عالمِ اسلام کے اتحاد، ترقی یافتہ مغرب کے زوال اور دنیا میں نغمۂ توحید سے تبدیلی آنے کی پیش گوئیوں پر ہوا ہے۔ "خضرِ راہ" اور "طلوعِ اسلام" کا موضوع بھی اسلامی نشاۃِ ثانیہ ہے۔ دونوں نظموں سے ایک ایک شعر یہاں نقل کیا جاتا ہے:

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو

ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا

لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

۵۳۔ اُردو نظم بعنوان "دُعا" کے چند اشعار درج ذیل ہیں:

یارب دل مسلم کو وہ زندہ تمنا دے
جو قلب کو گرما دے، جو روح کو تڑپا دے
بھٹکے ہوئے آہو کو، پھر سوئے حرم لے چل
اس شہر کے خوگر کو، پھر وسعتِ صحرا دے
احساس عنایت کر آثار مصیبت کا
امروز کی شورش میں اندیشۂ فردا دے

نشاۃِ ثانیہ کی علامت بطور خاص لفظ "پھر" ہے جو اس نظم کے چار شعروں میں استعمال ہوا ہے۔ حسب ذیل اشعار بھی لائق توجہ ہیں:

اقبال کا ترانہ بانگ درا ہے گویا
ہوتا ہے جادہ پیما پھر کارواں ہمارا (ترانۂ ملی - بانگِ درا)

لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی
ہاتھ آ جائے مجھے میرا مقام اے ساقی (بالِ جبریل، صفحہ ۱۷)

دلِ مردِ مومن میں پھر زندہ کر دے
وہ بجلی کہ تھی نعرہ لاتذر میں! (طارق کی دعا - بالِ جبریل)

۵۴۔ بطور خاص دیکھیے، "زبور عجم" کی وہ نظم جس کا ہر بند "از خواب گراں، خواب گراں خواب گراں خیز۔ از خواب گراں خیز" پر ختم ہوتا ہے۔ اس میں مسلمانوں کو اپنی تعمیر نو کی تکمیل کے بعد دنیا کی تعمیر نو کے لیے اُٹھنے کو کہا ہے۔

۵۵۔ انگریزی خطبات میں اقبال نے لکھا ہے کہ موجودہ بیمار انسانیت کا علاج عہد وسطیٰ کے تصوف، قوم پرستی یا ملحدانہ اشتراکیت میں نہیں ہے۔ ایسا دین جو نہ ادعائی عقیدہ (Dogma) ہے، نہ پاپائیت (ملائیت) اور نہ ظاہری رسم پرستی، دورِ حاضر کے انسان کو اخلاقی طور پر، اس عظیم ذمہ داری کا بوجھ اُٹھانے کے لیے تیار کر سکتا ہے جسے عصری سائنس کی ترقیوں نے اس کے کاندھوں پر ڈال دیا ہے۔ یہی دین (اسلام) اس میں اس ایمانی رجحان کو پھر سے زندہ کرنے کا اہل ہے جس کی بدولت انسان دنیا میں قابل قدر شخصیت کا حامل بن سکتا ہے اور آخرت میں اسے قائم رکھ سکتا ہے۔ (دیکھیے: اقبال کے انگریزی خطبات، شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۱۳۹)

۵۶۔ مضمون کا اختتام اس پیرا گراف پر ہوا ہے۔ "عطیہ نے جنجیرہ آنے کی دعوت دی تو سفر کی دقتیں گنواتے ہوئے لکھا: اور یہ حقیقی ہفت خواں ہیں جو مجھے رستم کی شہرت دے دیں گے اگر میں ان کو عبور کروں گا۔ رستم کا انعام بہت بڑا تھا اور مجھے یقینی طور پر معلوم نہیں کہ میرا انعام کیا

ہوگا؟'' یہ انعام کیا ہو سکتا تھا؟ سوال اہم بھی ہے اور خطرناک بھی: کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا!'' خطرناک کیا ہے؟ سلیم اختر نے خود لکھا ہے کہ اقبال عطیہ سے شادی کے خواہش مند تھے۔ کیا شادی کی خواہش خطرناک ہوتی ہے؟ غور طلب بات یہ ہے کہ اقبال عطیہ سے شادی کے خواہش مند ہوتے تو ہفت خواں طے کر کے جنجیرہ نہ پہنچ جاتے؟

۵۷۔۵۸۔ اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، صفحات ۲۲، ۲۶۴

۵۹۔۶۰۔ ایضاً صفحات ۲۸، ۳۰۔ سلیم اختر تسلیم کرتے ہیں کہ اگر کوئی (مخالف اقبال، اپنے مطلوب) اقبال کو ان خطوط میں تلاش کرے تو یہ سعی لا حاصل ہوگی۔ چنانچہ ان خطوط سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اقبال، شبلی کی طرح، عطیہ سے ''بُری طرح'' متاثر تھے۔ سلیم اختر نے شبلی کے جو اشعار نقل کیے ہیں (صفحہ ۲۷) عطیہ کے لیے اقبال کے ایسے اشعار نہیں مل سکے۔

۶۱۔ ایضاً، صفحہ ۳۱۔ یہ الزام نہ تو نیا ہے اور نہ درست ہے (دیکھیے، کتاب ہٰجم، عنوان: تصور خدا)

۶۲۔ ایضاً، صفحات ۳۲۔۳۳۔۳۴...... ''یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ'' تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰهِ کی ترجمانی ہے۔ سلیم اختر کا انحصار علامہ اقبال کی تحلیل نفسی کے بجائے اپنے پیش رووں کی خرافات پر ہے۔

۶۳۔ ایضاً، صفحہ ۳۶...... اللہ قوی ہے لہٰذا مسلمان کو قوی ہونا چاہیے۔ یہ سادہ سی بات تحلیل نفسی والوں کی سمجھ میں نہیں آتی۔ وہ اپنے بے خدا اُستادوں کی طرح یہی خیال کرتے ہیں کہ انسان کی ہر خوبی کے پیچھے کوئی کمزوری چھپی ہوئی ہوتی ہے۔ ایسے علم کو تخیل بے رطب، کہا جائے تو بجا ہے اور یہ رائے کہ علم بے عشق است از طاغوتیاں، بھی درست ہے۔

۶۴۔ ایضاً، صفحہ ۵۵۔ ایسا اس لیے نہیں ہو سکا کہ اقبال عطیہ سے شادی کے خواہاں نہیں تھے۔

۶۵۔ ایضاً، صفحات ۶۱، ۶۲۔ یہ انداز تحریر تحلیل نفسی کا نہیں الزام تراشی کا ہے۔

۶۶۔۶۷۔ اقبال کا شعلۂ نوا، صفحہ ۲۹۳

۶۸ تا ۷۳۔ ''اقبال اور نسوانی حسن''، صفحات (بالترتیب) ۳۔۴، ۲۰، ۲۱، ۱۸، ۲۲، ۲۹، ۶۳

۷۴۔۷۹۔ ایضاً۔ صفحات (بالترتیب) ۵، ۹، ۳۳، ۳۴، ۵۳، ۵۶

۸۰۔ اس رو میں بہتے ہوئے اقبال کی غزل ''جنھیں میں ڈھونڈتا تھا......'' میں جو حمد و نعت کے شعر ہیں (دیکھیے: بانگ درا، صفحات ۱۰۶ تا ۱۰۹، نیز مطالب بانگ درا، صفحات ۱۱۷ تا ۱۱۹) طفیل دارا نے انھیں نقل کر کے حسینوں سے تمتع کے ضمن میں درج کیا ہے۔

☆......☆......☆

# اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

## ایک مطالعہ

### جلد دوم

### کتابِ چہارم : تصورِ پاکستان

# فہرست

## کتابِ چہارم : تصورِ پاکستان

### حصۂ اوّل : تصورِ قومیت



### حصۂ دوم : تصورِ پاکستان

☆......☆......☆

# تصورِ پاکستان - تفصیلِ ابواب

## حصہ اوّل : تصورِ قومیت

### ۱۔ وطنی قومیت اور اسلامی قومیت



### ۲۔ ہندوؤں کا ردِ عمل

## ۴۔ آزادی کے بعد، بھارت میں، ہندی قوم پرست مسلمانوں کا زاویہ نظر



## ۵۔ آزادی کے بعد پاکستان میں لسانی، نسلی اور علاقائی قومیتیں

## ۶۔ پاکستان میں وطنی قومیت کا شوشہ



## ۷۔ پین اسلامزم (اسلامی اتحاد)

# حصۂ دوم : تصورِ پاکستان

## ۱۔ تصورِ پاکستان کا حقیقی خالق کون ہے؟



## ۲۔ تصورِ پاکستان سے اقبال کا رشتہ کاٹنے کی کوششیں



## ۳۔ ''آزاد مسلم ریاست'' یا ''ہندوستان کے اندر مسلم صوبہ''

## ۴۔ اقبال تصورِ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے



## ۵۔ پاکستان فرقہ واریت کا نتیجہ ہے جبکہ اقبال فرقہ واریت سے بلند تھے اور آفاقی ذہن رکھتے تھے



## ۶۔ تقسیمِ ہند کی تجویز پہلے دوسروں نے پیش کی

## ۸۔ تخلیقِ پاکستان انگریز کی چال تھی

## ۹۔ مصوّر و مفکرِ پاکستان کون؟ حتمی نتیجہ

## ۱۰۔ تصوّر پاکستان پر بعض دوسرے اعتراضات

## ۱۱۔ فسادات اور قتل و غارت گری

## ۱۲۔ یہ وہ پاکستان نہیں



☆......☆......☆

# حصہ اوّل

# تصوّرِ قومیّت

پہلا باب

# وطنی قومیت اور اسلامی قومیت

اسلامی تصورِ شخصیت (اسرارِ خودی) اور اسلامی تصورِ قوم وملت (رموزِ بیخودی) علامہ اقبال کے دو بنیادی نظریات ہیں۔ اسلامی تصورِ قومیت کی آبیاری اقبال نے تیس بتیس برس تک مسلسل کی۔ وطنی قومیت (Nationalism) پر اسلامی اصولِ اجتماع کو ترجیح دینے کے ضمن میں عبدالماجد دریابادی نے، بجا طور پر، اقبال کو امام العصر کہا ہے۔[۱] ۱۹۰۵ء تک کی اقبال کی بعض منظومات ہندی وطنی قومیت کے پرچار کی آئینہ دار ہیں یعنی یہ کہ ہندوستان کے جملہ باشندے ایک قوم ہیں اور تمیزِ آئین وملت نے قوموں کو بگاڑا ہے۔[۲] اقبال اس تصور سے چمٹے رہتے تو متحدہ قومیت کے نتیجے میں متحدہ ہندوستان آزاد ہوتا اور پاکستان نہ بنتا۔[۳] اقبال نے یہ تصور ترک کر دیا اور اسلامی تصورِ قومیت کے نقیب ومفسر بن گئے۔[۴] اس تصور کی رو سے مسلمان اسلام کی بنیاد پر ایک قوم (Nation) ہیں۔ برصغیر کی سطح پر یہ تصور پاکستان کی بنیاد ہے اور عالمی سطح پر اسلامی اتحاد کی راہ ہموار کرتا ہے۔ چنانچہ عالمِ اسلام اور خاص طور پر اہلِ پاکستان کے لیے یہ تصور بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اسلامی قومیت پر وطنی ولسانی قومیت کو ترجیح دینے سے بنگلہ دیش بن گیا۔ اسلامی قومیت کے فروغ سے اسلامی اتحاد قائم ہو سکتا ہے جس میں بنگلہ دیش شامل ہوگا۔ اسلامی قومیت اسلام کی عطا کردہ ہے جبکہ وطنی قومیت مادہ پرستی کی دین ہے۔ دین ووطن کا معرکہ مسلسل برپا ہے۔ اقبال اس معرکے کی اہمیت غیر معمولی انداز سے اس طرح بیان کرتے ہیں:

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین ووطن
اس زمانے میں کوئی حیدرِ کرّار بھی ہے[۵]

یورپ میں مکیاولی کے نظریۂ وطنیت سے مادہ پرستی کو فروغ حاصل ہوا۔ حتی تہذیب

اور مادہ پرستی کے ضمن میں ڈارون کا نظریہ ارتقا، میکڈوگل کا نظریہ جبلت اور فرائڈ کا نظریہ لاشعور یا جنسیت بھی اہمیت کے حامل ہیں۔[۶] سرمایہ داری نظام اور اس کا ردِّ عمل اشتراکیت بھی مادہ پرستی کے مظاہر ہیں۔ میکیاولی کی کتاب الملوک سولھویں صدی کے ربع اوّل میں شائع ہوئی۔ انگلستان میں جدید وطنی قومیت کا آغاز سترھویں صدی میں ہوا۔ امریکی نیشنلزم اٹھارویں صدی کی پیداوار ہے۔ اس صدی کے دوران مغربی یورپ اور امریکہ میں نیشنلزم ایک غالب قوت بن گیا۔ اُنیسویں صدی میں وطنی قوم پرستی کا تصور روئے زمین پر پھیل گیا چنانچہ اُنیسویں صدی، یورپ میں، وطنی قوم پرستی کا عہد کہلائی۔[۷]

بڑے پیمانے پر نوآبادیاتی نظام اُنیسویں صدی ہی میں قائم ہوا۔ تحریکِ احیائے علوم، صنعتی انقلاب اور سرمایہ داری کی بدولت یورپی اقوام کے ہاتھ میں طاقت آ گئی تھی۔ وطنی قوم پرستی کے عطا کردہ جذبۂ مسابقت ورقابت نے ترقی کی رفتار کو تیز تر کیا۔ قومی ریاستیں (Nation-States) استعماری قوتیں بن گئیں اور کمزور اقوام پر چڑھ دوڑیں اور بیسیوں ممالک پر قبضہ کر لیا۔ استعمار و سامراج کا شکار بننے والے بیشتر ممالک مسلمان تھے۔ قبضہ و تسلط قائم کرنے کا یہ سلسلہ بیسویں صدی کے ربعِ اوّل کے دوران بھی جاری رہا۔[۸] چھوٹے چھوٹے ملکوں نے بڑے بڑے ممالک پر قبضہ کیا۔ حتیٰ کہ بلجیم کانگو پر مسلط ہو گیا جو اس سے کئی گنا بڑا ملک تھا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے الفاظ میں ''پس جذبۂ وطنیت اور سائنسی علوم کی ترقی نے ان قوموں میں جو قوتیں پیدا کر دی تھیں، ان کے ذریعے کمزوروں کو لوٹنے اور مغلوب کرنے کا سلسلہ جاری رہا۔''[۹] معاندانہ مسابقت اور رقابت کی بنا پر، وطنی قومیت پر استوار، استعماری طاقتیں بالآخر آپس میں ٹکرا گئیں۔ جنگِ عظیم (اوّل) کی پیش گوئی اقبال نے مارچ ۱۹۰۷ء میں کر دی تھی:

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہو گا[۱۰]

— دہریانہ مادیت کا سب سے بڑا سبب حکومت سے مذہب کی علاحدگی تھی — عیسائیت کا ایک عالمگیر مطمحِ نظر تھا جسے لوتھر اور روسو کی ذہنی تحریک نے قوموں میں تقسیم کر دیا۔

اہلِ مغرب کی نگاہیں اقوام کی تنگ حدود میں اُلجھ گئیں اور نئے سیاسی نظاموں کی پرورش وطنی قومیت کے تصور کے تحت ہوئی۔ اٹھارویں صدی میں ریاست کے ہاتھوں کلیسا کی شکست کے بعد نیشنلزم کو اعلیٰ ترین نصب العین کا درجہ حاصل ہوگیا۔ انسا نیکلو پیڈیا برٹینیکا میں Nationalism پر مقالے کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے:

A state of mind, in which the supreme loyalty of the indvidual is felt to be due to the nation-state

اسلام میں معبود کا درجہ صرف اللہ تعالیٰ کا ہے۔ یہ تصور کلمۂ طیبہ کے بنیادی مفہوم میں شامل ہے۔ چنانچہ وطنی قومیت کی تاریخ کے تناظر میں، علامہ اقبال نے، اپنی نظم ''وطنیت'' (۱۹۱۰ء) میں اسلامی نقطۂ نظر کو اس طرح پیش کیا ہے:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے
اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے[۱۲]

اقبال ابھی یورپ ہی میں تھے کہ انھیں ''یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگِ عظیم میں کامیاب بھی ہوگئی۔''[۱۳] یہ بات اقبال نے شعر کی زبان میں بھی بیان کی ہے:

حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز[۱۴]

آل انڈیا کانگرس کی تشکیل ۱۸۸۵ء میں ہوئی۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینکا نے اسی سال کو ہندی نیشنلزم کا سالِ آغاز مانا ہے۔[۱۵] صاحبانِ علم جانتے ہیں کہ ہندی (ہندو) قومیت کی لہریں پہلے ہی سے اٹھ رہی تھیں اور سید احمد خان کا ردِ عمل بھی واضح ہو چکا تھا۔[۱۶] کانگرس کا کردار بھی ہندی قوم پرستی سے زیادہ ہندو قوم پرستی پر مبنی رہا۔[۱۷] اس کا ثبوت تقسیم بنگال (۱۹۰۵ء) کے خلاف تلک اور دوسرے کانگرسی راہ نماؤں کا زبردست احتجاج تھا۔ اقبال کی نگاہ معاملے کی تہ تک پہنچ گئی۔ چنانچہ مسلم لیگ کی برطانوی کمیٹی کے افتتاحی اجلاس (۱۹۰۸ء) میں اقبال پوری دلچسپی کے ساتھ شریک ہوئے۔[۱۸]

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے، مکتوب اقبال بنام عبدالماجد دریابادی مؤرخہ ۲۷ جولائی ۱۹۳۳ء، اقبال نامہ: حصہ اوّل، صفحہ ۲۲۲

۲۔ سید نذیر نیازی لکھتے ہیں کہ اقبال نے "زندگی کے کسی دور میں بھی وطنی قومیت کا نظریہ قبول نہیں کیا" (دانائے راز، اقبال اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۳۱۵) اسی طرح ڈاکٹر عبدالمغنی کا دعویٰ ہے کہ "اقبال وطن پرست اپنی شاعری کے کسی دور میں نہیں تھے۔" (تصویر اقبال، مکتبۂ تعمیر انسانیت، صفحہ ۲۸۹) سید نذیر نیازی اور ڈاکٹر عبدالمغنی دونوں بلند پایہ اقبال شناس ہیں لیکن ان کے اس مؤقف سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ علامہ اقبال نے خود اعتراف کیا ہے کہ "ابتدا میں، میں بھی قومیت (Nationalism) پر اعتقاد رکھتا تھا اور ہندوستان کی متحدہ قومیت کا خواب شاید سب سے پہلے میں نے دیکھا تھا۔" (روزنامہ جنگ کراچی مؤرخہ ۲۱ اپریل ۶۷ء اقبال ایڈیشن، بحوالہ اقبال کا سیاسی کارنامہ صفحہ ۴۴)

وطنی قومیت کے پرچار کے ضمن میں اقبال کے حسب ذیل اشعار زیادہ قابلِ توجہ ہیں:

وطن کی فکر کر ناداں! مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
پرونا ایک ہی تسبیح میں ان بکھرے دانوں کو
جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کر کے چھوڑوں گا
شجر ہے فرقہ آرائی تعصب ہے ثمر اس کا
یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلواتا ہے آدم کو
جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں
غلامی ہے اسیر امتیاز ما و تو رہنا
اجاڑا ہے تمیز ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہل وطن کے دل میں کچھ فکر وطن بھی ہے؟ (تصویر درد - بانگ درا)

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا (ترانۂ ہندی - بانگ درا)

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے (نیا شوالہ - بانگِ درا)

صدائے درد، سید کی لوحِ تربت، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت اور بعض دوسری نظموں میں بھی وطن پرستانہ جذبات نمایاں ہیں۔ وطنی قومیت (Nationalism) کو اقبال نے بہت جلد ترک کر دیا البتہ حبِ وطن (Patriotism) سے کبھی دست بردار نہ ہوئے۔

۳۔ قیامِ پاکستان کا پس منظر، اقبال کے ایک مخالف، ڈاکٹر کنور کرشن بالی، نے حسبِ ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:

> سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے ایک صحت مند قومی رویے سے منہ موڑ کر یک لخت اپنی فکری باگ ایک منفی اور غیر صحت مند نظریے کی جانب کیوں موڑ لی؟...... کسی بھی طرح ہوا اقبال نے اس مقام پر غیر جانب دار نیشنل اور انسانی فکر کی راہ ایک دم ترک کر دی اور ہم مذہب مسلمانوں ہی سے زیادہ لگاؤ کے زیرِ اثر قوم اور وطن کا ایک انوکھا فلسفہ تراش ڈالا، جس کا محور ماسوائے مذہب اسلام کے کچھ نہ تھا...... مذہب سے وابستہ قوم کے تصور نے، مذہبی بنا پر، ہندوستان کو تقسیم کروا ڈالا۔ اس نظریے کا اس سے زیادہ عبرتناک سیاسی نتیجہ شاید ہی کوئی ہو...... ہندوستان میں مسلم اکثریت والے علاقوں کا پاکستان کے نام سے الگ ایک ملک کا وجود اسی مذہبی علاحدگی کا، سیاسی سطح پر، ایک نہایت ہی غلط کارنامہ ہے۔

(اقبال پر ایک تنقیدی نظر، مشمولہ عصری ادب، جولائی ۱۹۹۰ء، صفحات ۲۶ تا ۳۱)

۴۔ ڈاکٹر گیان چند کا اندازہ ہے (ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۴۹۷) کہ اقبال نے حسبِ ذیل شعر اپریل ۱۹۰۶ء سے پہلے کہا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے (غزلیات، حصہ دوم - بانگِ درا)

عبدالمجید سالک نے "۱۹۰۹ء میں دو قومی نظریہ" کے عنوان سے غلام قدر فرخ کے نام اقبال کا ایک خط نقل کیا ہے۔ (ذکرِ اقبال، صفحات ۹۳-۹۴) حالانکہ اس کا آغاز اقبال کے قیامِ یورپ کے دوران ہو چکا تھا۔ مذکورہ خط میں اقبال نے لکھا ہے کہ میرا خیال رہا ہے کہ امتیازِ مذہب اس ملک سے اٹھ جانا چاہیے مگر اب میرا خیال یہ ہے کہ قومی شخصیت کو محفوظ رکھنا ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے ضروری ہے۔ اس خط میں اقبال نے 'ہندوستان میں ایک مشترک قومیت' پیدا کرنے کے خیال کو ناقابلِ عمل قرار دیا ہے۔ ذاتی ڈائری میں، ۱۹۱۰ء

کے وسط میں، اقبال نے وطن پرستی کو بت پرستی کی ایک صورت قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے اور اسلام جس چیز کو مٹانے کے لیے آیا تھا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جاسکتا۔

(*Stray Reflection* اقبال اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۱۴۱، شذراتِ فکرِ اقبال، صفحہ ۸۳)

بعدازاں اقبال اپنی وفات تک اسلامی قومیت کی توضیح و تلقین مؤثر اور پُرجوش پیرایوں میں کرتے رہے۔ ۱۹۱۰ء میں نظم "وطنیت" کہی۔ اسی سال کے آخر میں علی گڑھ کالج میں ایک اہم خطبہ بعنوان *The Muslim Community, a Sociological Study* دیا۔ ظفر علی خان نے اس خطبے کا ترجمہ ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر کے عنوان کے تحت کیا۔ "ترانۂ ملی" کا بھی یہی دور ہے۔ اسلامی تصورِ قومیت کے ضمن میں، بعد کے کلامِ نظم و نثر میں حسب ذیل تحریریں خاص طور پر اہم ہیں:

(۱) مثنوی رموزِ بیخودی ۱۹۱۸ء

(۲) خطبۂ الٰہ آباد (کا ابتدائی حصہ) ۱۹۳۰ء

(۳) جغرافیائی حدود اور مسلمان ۱۹۳۸ء

علامہ اقبال کا نقطۂ نظر حسب ذیل متفرق اشعار سے بھی واضح ہے:

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذبِ باہم جو نہیں محفلِ انجم بھی نہیں
پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا (جواب شکوہ- بانگِ درا)

چونکہ مسلمان کا ہر مصر اس کا کنعان ہے اور اسے روئے زمین کے کسی وطن سے کوئی پرخاش نہیں ہے نیز وہ رنگ و نسل (شعوب) کو تعارف کا نہ کہ امتیاز و تصادم کا ذریعہ خیال کرتا ہے اس لیے جمعیتِ آدم کا علمبردار اپنے مذہب کے حوالے سے ہے:

مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم؟ (مکہ اور جنیوا- ضربِ کلیم)

۵۔ بالِ جبریل، صفحہ ۹۳

۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، قرآن اور علمِ جدید، ڈاکٹر محمد رفیع الدین، از اول تا آخر

۷۔ *Encyclopaedia Britannica* سولھویں جلد، صفحہ ۱۴۹

۸۔ برطانیہ، فرانس اور دوسری قومی ریاستوں نے جن ممالک پر قبضہ جمایا، ان کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے:

(i) برطانوی مقبوضات

○ عمان-۱۷۹۸ء ○ ماریشس-۱۸۱۴ء ○ سری لنکا ۱۸۱۵
○ گیانا-۱۸۳۱ء ○ ہندوستان-۱۸۵۷ء (اس سال قبضہ مکمل ہوا)
○ بحرین-۱۸۶۱ء ○ گھانا-۱۸۷۴ء ○ فجی-۱۸۷۵ء
○ افغانستان-۱۸۷۸ء ○ قبرص-۱۸۷۸ء ○ گیبون-۱۸۸۵ء
○ مالدیپ-۱۸۸۷ء ○ گیمبیا-۱۸۸۹ء ○ یوگنڈا-۱۸۹۴ء
○ سیرالیون-۱۸۹۶ء ○ کویت-۱۸۹۹ء ○ زنجبار-۱۸۹۱ء
○ سوڈان-۱۸۹۹ء ○ ملائیشیا-۱۹۰۵ء ○ نائیجیریا-۱۹۱۴ء
○ مصر-۱۹۱۶ء ○ قطر-۱۹۱۶ء ○ متحدہ عرب امارات-۱۹۱۶ء
○ اردن-۱۹۱۷ء ○ فلسطین-۱۹۱۸ء ○ البانیہ-۱۹۱۸ء
○ صومالیہ-۱۹۲۰ء ○ عراق-۱۹۲۰ء ○ کینیا-۱۹۲۰ء

(ii) فرانسیسی مقبوضات

○ گنی-۱۸۹۴ء ○ کوموروں-۱۸۸۶ء ○ تیونیشیا-۱۸۸۳ء
○ جبوتی-۱۸۸۸ء ○ بنین-۱۸۹۱ء ○ سینی گال-۱۸۹۳ء
○ مڈغاسکر-۱۸۹۶ء ○ چاڈ-۱۹۰۰ء ○ موریتانیہ-۱۹۰۳ء
○ مالی-۱۹۰۴ء ○ آوری کوسٹ-۱۹۱۷ء ○ لبنان-۱۹۱۸ء
○ شام-۱۹۱۸ء ○ نائیجیریا-۱۹۲۲ء

علاوہ ازیں ہالینڈ نے ۱۹۰۰ء میں انڈونیشیا پر، برطانیہ اور روس نے ۱۹۰۷ء میں ایران پر، اٹلی نے ۱۹۱۱ء میں لیبیا پر، فرانس اور سپین نے ۱۹۱۲ء میں مراکش پر قبضہ کیا۔ یہ تمام مسلمان ملک ہیں۔

۹۔ زندہ رُود۔ صفحہ ۱۳۰

۱۰۔ غزلیات (حصہ دوم)- بانگِ درا

۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، *Thoughts and Reflection of Iqbal* مرتبہ سید عبدالواحد، صفحہ ۱۶۳

۱۲۔ وطنیت (یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے) بانگِ درا

۱۳۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۳

یہ تحریر ۱۹۳۸ء کی ہے۔ اس سے پہلے ۷ ستمبر ۱۹۲۱ء کے مکتوب بنام وحید احمد، مدیر نقیب، میں اقبال لکھتے ہیں:

اس زمانے میں سب سے بڑا دشمن، اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت

کا خیال ہے۔ چندرہ (بقول بشیر احمد ڈار تیرہ لکھ کر کاٹ دیا اور اسے چندرہ بنایا۔ انوارِ اقبال، صفحہ ۱۷۶) برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ (گویا ۱۹۰۶ء میں جب بقول گیان چند اقبال نے یہ شعر کہا تھا: نرالا سارے جہاں سے......) اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی (اسلام دشمن) آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔'' (انوارِ اقبال، صفحہ ۱۷۶)

ڈاکٹر جاوید اقبال اس مکتوب اور مارچ ۱۹۰۷ء کی تحریر کردہ غزل کے حوالے سے اس انقلاب کا سال ۱۹۰۷ء متعین کرتے ہیں جب برطانیہ، روس اور فرانس میں ''ٹرپل انطانت'' کا معاہدہ طے پایا۔ (زندہ رُود، صفحات ۱۳۲، ۱۳۳) ڈاکٹر گیان چند کا استدلال یہ ہے کہ ''اس سے اگلی غزل اپریل ۱۹۰۶ء کی ہے اس لیے یہ اس سے قبل کی ہونی چاہیے۔'' (اقبال کا ابتدائی کلام، صفحہ ۲۹۷) یہ استدلال، پورے طور پر صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اقبال نے، بانگِ درا میں، زمانی ترتیب کا اہتمام صرف بحیثیت مجموعی کیا ہے۔

۱۴۔ خضرِ راہ - بانگِ درا

۱۵۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، جلد ۱۶، صفحہ ۱۵۱

۱۶۔ الطاف حسین حالی نے لکھا ہے کہ ''۱۸۶۷ء میں بنارس کے بعض سربرآوردہ ہندوؤں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ جہاں تک ممکن ہو تمام سرکاری عدالتوں میں سے اردو زبان اور فارسی خط کے موقوف کرانے میں کوشش کی جائے اور بجائے اس کے بھاشا زبان جاری ہو جو دیوناگری میں لکھی جائے۔ سرسید کہتے تھے کہ یہ پہلا موقع تھا جبکہ مجھے یقین ہو گیا کہ اب ہندوؤں اور مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ چلنا اور دونوں کو ملا کر سب کے لیے ساتھ ساتھ کوشش کرنا محال ہے۔'' (حیاتِ جاوید، نیشنل بک ہاؤس، لاہور، ۱۹۸۶ء، صفحہ ۱۳۸)

۱۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: The Emergence of Pakistan، چوہدری محمد علی، صفحہ ۱۴

لوکمانیہ تلک ۱۸۸۹ء میں کانگرس کے مطلعِ سیاست پر نمودار ہوئے۔ سخت متعصب ہندو تھے۔ کانگرس کے غیر فرقہ وارانہ پلیٹ فارم پر وہ آئے تو تھے قوم پرستی (Nationalism) کا لبادہ اوڑھ کر، لیکن نمایاں ہوئے اپنی کٹر فرقہ پرستی اور مسلم دشمنی کے باعث۔ ان کی ہندو احیا کی تحریک کا مقصد ہندو راج کا قیام اور ہندو دھرم کو زندہ کرنا تھا۔ (اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحہ ۹)

۱۸۔ ذکرِ اقبال، عبدالمجید سالک، صفحہ ۵۷، نیز دیکھیے، زندہ رُود، صفحہ ۱۳۶

☆......☆......☆

دوسرا باب

# ہندوؤں کا ردِّ عمل

اقبال نے اسلام کی آواز بلند کی اور مسلمانوں کو مضبوط بنانا چاہا۔ برصغیر کی سطح پر ہندوؤں میں ضم ہو کر نہیں بلکہ مسلمان کی حیثیت سے۔ اقبال ہندوؤں کا کوئی حق غصب نہیں کر رہے تھے لیکن ہندوؤں نے ناراض ہو کر اقبال کی مخالفت شروع کر دی۔ خطبۂ الٰہ آباد کے بعد یہ مخالفت انتہائی شدید ہو گئی۔[1] اس سے کچھ پہلے ۱۹۲۹ء میں آنند نرائن ملّا کی مشہور نظم ''شکوہ از اقبال'' شائع ہوئی۔ اس نظم میں ہندو نفسیات کا بھرپور اظہار ہوا ہے۔ بعض مصرعے اور ایک شعر یہاں نقل کیا جاتا ہے:

ع تو کعبے کا دلدادہ تھا تو بت خانے میں کیوں آیا؟

ع اے بلبل چھوڑ کے شاخِ گل، کیوں خار و خس میں بیٹھا ہے؟

ع مذہب کے ہاتھوں خون تری پاکیزگیِ تخئیل ہوئی

ے ہندی ہونے پہ ناز جسے کل تک تھا حجازی بن بیٹھا
اپنی محفل کا رند پرانا، آج نمازی بن بیٹھا[2]

اقبال پر لکھنے والے ہندوؤں کے ایک بڑے گروہ نے اقبال کے ہندی قومیت سے اسلامی قومیت کی طرف آجانے کو شدید تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ دوسرا گروہ اقبال کی تحسین ایک محبِ وطن ہندوستانی شاعر کی حیثیت سے کرتا ہے۔ اقبال محبِ وطن واقعی تھے لیکن مسلم قومیت کی اساس وطن کی جگہ اسلام کو قرار دیا۔ اس تبدیلی پر جن ہندو دانش وروں نے اعتراضات کیے ہیں۔[3] ان میں ڈاکٹر سنہا کو امتیاز حاصل ہے۔ مناسب یہ ہے کہ اس مقام پر انہی کے اعتراضات کو زیرِ بحث لایا جائے۔

ڈاکٹر سچد انند سنہا نے 'ترانہ ہندی' کو ہندی قوم پرستی اور حب الوطنی پر مبنی نظم

قرار دیا ہے اور ہندوستان کا قومی ترانہ بننے کا مستحق بھی، بشرطیکہ اس ترانے میں فارسی الفاظ نہ ہوتے اور اس کے بعد اقبال ''ترانۂ ملی'' نہ لکھتے۔ ہندو کانوں کو میٹھی لگنے والی زبان سنہا کے نزدیک یہ ہے ع اقبال بڑا اپدیشک ہے من باتوں میں موہ لیتا ہے۔ اور ع شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے۔ سنہا لکھتے ہیں کہ یہ خالص ہندوستانی الفاظ ہیں اور اقبال پروا کرتے تو ایسے الفاظ میں ''ترانۂ ہندی'' لکھ سکتے تھے۔ نیز ''ترانۂ ملی'' کی وجہ سے اقبال کا جذبۂ اخلاص مشکوک ہو جاتا ہے۔ یہ ترانہ ہندوؤں کو بدمزہ کرتا ہے۔ اس میں ہندی قوم پرستی اور حب الوطنی کی اپیل نہیں ہے۔ ''ترانۂ ہندی'' میں ہندوستان کو آسمان تک لے جانے کے بعد ''ترانۂ ملی'' میں چین، عرب اور سارے جہان کی بات کی ہے حالانکہ یہ اوطان اقبال کے اپنے نہیں ہیں۔ جبکہ انھیں ہندوستان کی طرح اپنا کہا ہے ــــ سنہا لکھتے ہیں کہ اقبال کا دفاع کرنے والوں میں سے کسی نے اس اعتراض کا جواب نہیں دیا۔[۴]

اقبال کا دفاع کرنے والوں کے بجائے یہاں ایک مستشرق کی رائے درج کی جاتی ہے جو معترضینِ اقبال میں شامل ہے۔ پروفیسر رالف رسل لکھتے ہیں کہ اقبال کا 'ترانۂ ہندی' بھارت میں آج بھی مقبول ہے۔ اس میں وطنی تفاخر کا احساس ہے۔ یہ طفلانہ جذبہ ہر قوم میں پایا جاتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ سارے جہان سے واقعی اچھا ہوتا ہے بلکہ چونکہ وہ ان کا وطن ہے اس لیے سب سے اچھا ہے۔ رالف رسل بیان کرتے ہیں کہ چند ہی برسوں میں اقبال کے احساسات بالکل مختلف ہو گئے۔ یورپ میں قومی رقابتوں کے باعث جو تباہی پر تول رہی تھی، اقبال نے اس کا اندازہ کر لیا تھا۔ انھوں نے وطنی قومیت کا تصور ترک کر کے ''ترانۂ ملی'' لکھا۔ اقبال کے اسلامی الفاظ کو عالمی الفاظ میں پیش کیا جائے تو یہ ترانہ سب کو متاثر کر سکتا ہے۔ وطنی قومیت کا نتیجہ تباہی ہے۔ جنگِ عظیم اوّل نے اقبال کے حق میں مضبوط دلیل پیش کر دی اور عالمی سیاست اب تک ایسی دلیلیں پیش کر رہی ہے۔[۵]

''ترانۂ ہندی'' کے پس منظر میں ''ترانۂ ملی'' پر تنقید کیوں ہوئی؟ 'ترانۂ ہندی' وطنی قومیت کا آئینہ دار تھا اور ہندوؤں میں بہت مقبول ہوا۔ اقبال، فکری ارتقا کے بعد، جب ہندی برادری کے بجائے اسلامی برادری کی بات کرنے لگے تو ہندو اہلِ دانش کو تشویش

ہوئی۔ ''ترانۂ ملی'' اسلامی قومیت کا آئینہ دار اور ملتِ اسلامیہ کا ترجمان ہے۔ ہندوؤں کے نزدیک مسئلہ یہ تھا کہ اقبال جو وطنی قومیت کے حق میں 'ترانۂ ہندی' سمیت بعض ولولہ خیز نظمیں لکھ چکے تھے، وطنی قومیت کے مخالف اور اسلامی قومیت کے نقیب بن گئے۔ آزادی کی صورت میں وطنی قومیت متحدہ ہندوستان کی شکل اختیار کرتی جس پر ہندو اکثریت کا راج قائم ہوتا۔ ہندوؤں کو یہی پسند تھا۔ اسلامی قومیت کا نتیجہ ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے الگ ریاست کا قیام تھا۔ یہ بات ہندوؤں کو گوارا نہیں تھی۔ عالمی سطح پر اسلامی قومیت کا تصوّر اسلامی اتحاد کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ ہندو اسے خطرہ تصوّر کرتے ہیں۔[۶] ہندوؤں کے علاوہ مغرب کے نزدیک بھی یہ خطرہ ہے۔[۷]

اقبال کے اسلامی تصوّرِ قومیت نیز اسلامی اتحاد کی تردید کے لیے ڈاکٹر سنہا نے یہ دعویٰ کیا کہ اقبال نے اسلام کی غلط تاویل کی ہے۔ سنہا نے، بزعمِ خود، اسلام کی صحیح تاویل خود پیش کی ہے۔ سنہا کا استدلال یہ ہے کہ خدا سب کا ہے، صرف مسلمانوں کا نہیں ہے۔ البیرونی کے نزدیک ہندوؤں کا تصوّرِ خدا وہی ہے جو مسلمانوں کا ہے۔ اللہ کی نظر میں سب انسان برابر ہیں۔ قرآن باہمی رواداری کی تلقین کرتا ہے، جیسی اکبر کے زمانے میں تھی۔ نماز میں فرقہ واریت نہیں ہے۔ اس کی افادیت مسلمانوں تک محدود کیوں؟ اسلام لچک دار مذہب ہے اور ضرورت کے تحت تبدیل ہو سکتا ہے۔ تمام ادیان بنیادی طور پر ایک ہیں لہٰذا اسلام اور ہندومت میں کوئی فرق نہیں۔[۸]

ڈاکٹر سنہا مزید لکھتے ہیں کہ پیغمبرِ اسلام نے، خطبۂ حجۃ الوداع میں، مسلمانوں کو ایک برادری سماجی اور مذہبی اخوت کے معنوں میں کہا ہے نہ کہ انتظامی اور سیاسی معنوں میں۔ عثمانی خلافت کا خاتمہ اور مسلم ممالک میں وطنی قوم پرستی کا فروغ اسلامی اتحاد کی نفی کرتا ہے۔ ہندوستان کی مسلم تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان غیر مسلموں سے اتحاد کرتے رہے ہیں لیکن کبھی ملی اتحاد قائم نہیں کیا۔ تاریخِ اسلام میں مسلمان ریاستوں کا سیاسی اتحاد کبھی موجود نہیں رہا۔ عرب لیگ کے منشور میں اسلام کا نام تک نہیں۔ ترکی اور ایران سیکولر ریاستیں بن گئی ہیں اور مذہب سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ کوئی مسلمان جو خلافت پر اب بھی

یقین رکھتا ہے، اسے پاگل سمجھنا چاہیے۔[9] ڈاکٹر سنہا کے نزدیک مسلم اور غیر مسلم کی تمیز متعصبانہ ہے۔ وطنی قومیت اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں اور اسلامی برادری سیاسی حیثیت سے نہ موجود رہی ہے، نہ کبھی وجود میں آئے گی۔[10]

ہندی وطنی قومیت کا راستہ صاف کرنے کے لیے ڈاکٹر سنہا کے دعوے غور طلب ہیں۔ ایک مقام پر انھوں نے خود تسلیم کیا ہے کہ اسلام نسلی تعصب مٹانے میں کامیاب رہا ہے جبکہ ہندومت ایسا نہیں کر سکا۔" ہندومت جو داخلی طور پر نسلی تعصب کو مٹانے میں ناکام رہا ہے مسلمانوں سے رشتۂ اخوت کیونکر استوار کر سکتا ہے۔ سنہا کے نزدیک خدا سب کا ہے اور اس کی نظر میں سب برابر ہیں۔ درست لیکن برہمن کی نظر میں شودر اس کے برابر نہیں ہے۔ آزادی کے بعد بھارت میں مسلمانوں کے علاوہ سکھوں اور عیسائیوں سے بھی ناروا سلوک ہو رہا ہے۔ نماز کا فائدہ نماز پڑھنے والوں کو ہوتا ہے۔ کلمہ نماز کا بنیادی جز ہے جس میں توحید اور رسالت محمدی کا اقرار ہے۔ مسلمان تو چاہتے ہیں کہ سب نماز پڑھیں اور برابر ہو جائیں لیکن بھارت میں ہندو انتہا پسند مسلمانوں سے اسلام ترک کرنے کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ جدید دور کی جمہوری اقدار کا یہ نتیجہ ہے کہ بی جے پی اور بھارت کی صدارت پر دلت فائز ہوئے لیکن بر سرِ زمین حقیقت یہی ہے کہ اونچی ذات والے نچلی ذاتوں کو سینے سے لگانے کے لیے تیار نہیں۔ وہ جو خود برابر نہیں مسلمانوں کو برابر کیسے تصور کر سکتے ہیں۔

جنابِ رسالت مآبؐ نے، مدینہ میں، اسلامی ریاست قائم کر کے اسلامی برادری کو مذہبی اور سماجی اخوت کے ساتھ ساتھ سیاسی معنویت بھی عطا کی تھی۔ اسلام پرائیویٹ مذہب نہیں ہے، ایک اجتماعی نظام ہے۔ وطنی قومیت اور اسلام دونوں کا دعویٰ اجتماعی ہیئتِ انسانیہ ہونے کا ہے، اس لیے ان میں تضاد اور تصادم ہے۔ مسلمان سوائے حق پرستی کے ہر پرستش کا انکار کرتا ہے۔ وطنی قوم پرستی اس میں شامل ہے۔ عرب لیگ علاقائی اور لسانی بنیادوں پر قائم ہوئی تھی لیکن او آئی سی (Organization of Islamic Countries) میں رشتۂ اتحاد اسلام ہے۔ یہی رشتہ ڈی ۔8 ممالک (انڈونیشیا، ملائیشیا، بنگلہ دیش، پاکستان، ایران، سعودی عرب، مصر اور ترکی) کا ہے۔ سیاسی حیثیت میں مسلمانوں کی برادری موجود رہی

ہے۔ خلافت کی روایت اس کا ثبوت ہے۔ نصب العین مشکل ہو تو اس کا یقین پاگل پن نہیں ہوتا۔ قیامِ پاکستان کو بھی پاگل پن قرار دیا گیا تھا لیکن وہ قائم ہو کر رہا۔ مسلم قومیت کے خلاف سنہا سمیت ہندو دانشوروں کے دلائل قیام پاکستان کی راہ روکنے کے لیے تھے: پاکستان کے قیام سے ان دلائل پر خط تنسیخ پھر گیا۔ اب اس قسم کی دانشوری کا مقصد پاکستان کو کمزور کرنا اور اس کے وجود کو مٹانا ہے حالانکہ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ بھارت اور پاکستان دونوں ملک اچھے ہمسایوں کی طرح آزادانہ ترقی کریں۔ پاکستان میں عام خیال یہ ہے کہ بھارت اور پاکستان میں سب سے بڑا مسئلہ کشمیر کا ہے۔ یہ حل ہو جائے تو دونوں ملک اچھے پڑوسی بن سکتے ہیں اور باہمی تعاون نہ کہ تصادم سے خوشحال ہو سکتے ہیں۔ بھارت میں ہندو دانشوروں کا ایک بڑا گروہ اب بھی مسلم قومیت کے نظریے (دوقومی نظریے) کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ ان کے نزدیک سب سے بڑا مسئلہ پاکستان ہے۔

۱۹۴۴ء میں ایران کا (وطن پرست) ثقافتی مشن ہندوستان آیا تھا۔ ڈاکٹر سچد انند سنہا نے مشن کے سربراہ علی اصغر حکمت اور ایک رکن پورداؤد کے بیانات کو اپنے مؤقف کی حمایت میں اپنی کتاب کے دسویں باب میں تفصیل سے پیش کیا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر رکھنے والے مسلمان اہل دانش نے شدید ردِ عمل کا اظہار کیا اور مشن کے مؤقف کی تردید کر دی۔ اس ردِ عمل کا ذکر ڈاکٹر سنہا نے مختصر طور پر بھی نہ کیا۔ مختار مسعود نے اس ردِ عمل کا احوال لوحِ ایام میں بیان کیا ہے۔ کتاب کے ابتدائی صفحات (۱۷۔۱۸) سے ایک اقتباس یہاں نقل کیا جاتا ہے:

> ''دہلی پہنچتے ہی ایرانی وفد نے ہندوستان کی عظمت کو سلام کیا۔ پورداؤد نے جن کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ اچھے بھلے شعر کہہ لیتے ہیں بغیر کسی تامل کے یہ بیان داغ دیا کہ اقبال ایک مقامی شاعر تھا اور ٹیگور ایک عالمی پایہ کا ادیب ہے۔ پورداؤد کے بیان سے کچھ ایسا تاثر ملتا تھا جیسے وہ مسلم لیگ کی سیاست اور مطالبۂ پاکستان کو نادرست اور ناقابلِ توجہ سمجھتا ہے۔ جس دن یہ بیان چھپا اسی دن مسلم یونیورسٹی (علی گڑھ) کے ایک استاد

نے روزنامہ سٹیٹسمین کے ایڈیٹر کے نام ایک احتجاجی خط لکھا اور پورداؤد پر اعتراض کیا کہ اس نے دو ایسے ممتاز لکھنے والوں کا بے جواز موازنہ کیا ہے جو زبان، ایمان، روایات، ماحول اور مقاصدِ حیات کے اعتبار سے بالکل مختلف ہیں۔ فکر اور فلسفہ کے اعتبار سے وہ دونوں عظیم اور آفاقی ہیں۔ ٹیگور نے ایک صوبائی زبان میں لکھا ہے ادھر اقبال نے دو بڑی زبانوں میں شاعری کی اور تیسری بڑی زبان میں تشکیلِ فلسفۂ الٰہیاتِ اسلامی کے بارے میں لکھا ہے۔ اس خط کی اشاعت نے پورداؤد کے خلاف اعتراضات کی بوچھاڑ لگادی۔ خطوط، بیانات، تقاریر، قراردادہائے مذمت۔"

بقول مختار مسعود پورداؤد کی ایک غزل کا بڑا چرچا ہوا جس کا مقطع ہے: اگر پری زکیش پورداؤد/ جوانِ پارسی ایراں پرستد۔ مسلمان کا معبود صرف اللہ ہے لیکن پورداؤد نے اپنا معبود قرار دیا، اپنے وطن ایران کو۔

ہندو قوم مسلمانوں کو دل سے الگ قوم ہی سمجھتی ہے اور اس کا مسلسل اظہار پوری بیسویں صدی کے دوران وہ اپنے عمل سے کرتی رہی ہے۔ آزادی کے بعد مسلمانوں کے خلاف ہندو جارحیت کا رجحان شدت سے اُبھرا اور قوی تر ہوتا جا رہا ہے۔ انھیں برابری کے سلوک کا مستحق نہیں سمجھا جاتا۔ سرکاری ملازمتوں سے انھیں عموماً محروم رکھا جاتا ہے۔ اسمبلیوں میں ان کی نمائندگی کم سے کم ہوتی رہی ہے۔ مسجدوں کو آثارِ قدیمہ میں تبدیل کرنے یا منہدم کرنے کا عمل ڈھکا چھپا نہیں ہے۔ یہ جملہ امور نام نہاد اور بے بنیاد ہندو مسلم متحدہ قومیت کا پول کھول دیتے ہیں۔

## حوالے اور حواشی

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اس دور کے اخبارات جن پر عبدالمجید سالک نے اپنے کالموں اور غلام رسول مہر نے اپنے اداریوں میں تبصرہ کیا۔ اس ضمن میں بطورِ خاص ملاحظہ کیجیے، حیاتِ اقبال کے مخفی گوشے نیز اقبال کا سیاسی سفر مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحات ۲۳۲، ۲۳۶

۲۔ 'شکوہ از اقبال' مشمولہ زمانہ فروری ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۱۸

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مطالعۂ اقبال کے چند نئے رُخ، صفحہ ۲۸۰۔ اس کتاب سے جو ہندو اہلِ دانش مستثنیٰ ہیں ان میں پروفیسر جگن ناتھ آزاد نمایاں طور پر شامل ہیں۔

۴۔ *Iqbal, The Poet and His Message*۔ صفحات ۱۹۱ تا ۱۹۳، اقبال کے منقولہ مصرعوں کے لیے دیکھیے: (i) ظریفانہ (ii) نیا شوالہ - بانگِ درا

۵۔ دیکھیے، اقبال اور ان کا پیغام، صفحات ۲۸ تا ۱۱

۶۔ لالہ لاجپت رائے نے لکھا تھا کہ "میں ہندوستان کے مسلمانوں سے خائف نہیں ہوں لیکن ان کے ساتھ وسطِ ایشیا، عرب، عراق اور ترکی کے مسلح لشکروں کی تاب ہم نہ لا سکیں گے۔" (بحوالہ تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علما۔ چوہدری حبیب احمد، صفحہ ۳۱)
مزید دیکھیے، قائداعظم: تقاریر و بیانات، جلد دوم، صفحہ ۳۶۹

۷۔ ایل ڈکنسن نے ۱۹۲۰ء میں 'اسرارِ خودی' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

"And if the East once gets going to recover by arms a free and united Islam, it will not stop till it has either conquered the world or faild in that attempt".

The Sword and the Scepter, Edited by Riffat Hassan, Page 289

۸۔ *Iqbal, the Poet and His Message* صفحات ۲۵۶ تا ۲۷۸

۹ تا ۱۱۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۲۸۳ تا ۲۹۸، ۸۱ تا ۸۹، ۲۵۹، ۲۵۷

☆.....☆.....☆

## تیسرا باب

# مولانا محمد علی اور مولانا مدنی کے اعتراضات

ابوالکلام آزاد، علامہ اقبال ہی کی طرح، عالمگیر اسلامی برادری کے قائل و علمبردار تھے لیکن تحریکِ ترکِ موالات کے دوران ہندی قومیت کے سرخیل کے طور پر نمایاں ہوئے۔ ان کا اور اقبال کا براہِ راست کوئی سیاسی وفکری معرکہ نہ ہوا جبکہ محمد علی جوہر جو اقبال کو اپنا اُستاد مانتے تھے اور ان سے محبت کرتے تھے، ان کے مقابلے پر آ گئے اور ۱۹۲۷ء میں مسئلہ قومیت کے ضمن میں اقبال پر تند و تیز اعتراضات کر دیے۔ مسلم قومیت یا ہندی قومیت کے ضمن میں صائب مؤقف اقبال ہی کا تھا۔ انھوں نے تحریکِ خلافت میں سرگرم حصہ نہ لیا تھا اور تحریکِ ترکِ موالات سے الگ رہے تھے، اس لیے کہ تحریکِ خلافت، تحریکِ ترکِ موالات میں مدغم ہو کر ہندی قومیت کو پروان چڑھا رہی تھی اور اقبال اسے زبردست خطرہ تصور کرتے تھے۔

مولانا محمد علی کے اعتراضات کا ماحصل، کم و بیش، انھی کے الفاظ میں حسبِ ذیل ہے:

> "لاہور کے حالیہ فسادات میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے انتظامی عہدوں کے لیے یورپین افسروں کا مطالبہ کیا۔ اقبال نے صوبائی کونسل میں یہ مطالبہ دُہرایا تو تحسین کی آوازیں آنے لگیں۔ ان کے خلاف "نہیں نہیں" کی آوازیں بھی آئیں۔ اس کے جواب میں اقبال نے کہا کہ میں اپنی ذمہ داری پوری طرح سمجھتا ہوں اور میں ان "نہیں نہیں" کی آوازوں کی حقیقت کو بھی خوب سمجھتا ہوں۔ یہ ایک جھوٹی قوم پروری کی نمائندگی کرتی ہیں لیکن وہ اس کڑک مرغی کی کڑکوں کوں ہے جس نے انڈے دینا بند کر دیا ہو۔

'شمع وشاعر' کا مصنف لندن ٹائمز اور اس کے موکلوں کا آلہ کار بن رہا ہے۔ سر اقبال کی یہی ملت پرستی یہ ہے کہ چند اور سٹر اوگلوی پنجاب کو دے دیے جائیں۔ ڈاکٹر اقبال چاہتے ہیں کہ "جھوٹے قوم پروروں" کی جگہ سچے دشمنانِ قوم آکر ہندوؤں مسلمانوں دونوں کو سزائیں دیں۔ میں تو ہندو مہا سبھا کے جال میں نہیں پھنسا مگر ڈاکٹر صاحب ٹائمز کی امت کے جال میں پھنس گئے۔

آج جبکہ ہندوستان کے گوشے گوشے میں ہندو مسلم فسادات نے ہندوستان کو بدنام کر دیا ہے، یہ کہنا جھوٹ ہے کہ: سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا، لیکن کیا یہ اس سے زیادہ سچ ہے کہ: چین وعرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا/مسلم ہے ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا —— بس یا تو خاموش رہو یا مسلمانوں کے ساتھ ہندوؤں کو بھی بیدار کر، فقط مسلم لیگ کو نہ جگا، کانگرس کو بھی بیدار کر۔"[۱]

اقبال نے ان اعتراضات کو نظر انداز کر دیا لیکن اگلے برس اسلامیہ کالج لاہور میں ایک بڑے جلسے میں محمد علی جوہر نے ایک زبردست تقریر کی۔ صدرِ جلسہ اقبال تھے۔ انھوں نے اپنے مختصر سے خطبۂ صدارت میں کہا کہ اسلام نے اتحاد کی بنیاد روحانی رشتے پر رکھی ہے۔ میری رائے میں اس وقت اسلام کی قوتِ اتحاد وارتباط کے لیے سب سے بڑی مزاحم قوت جغرافیائی قومیت ہے۔ اس لیے انسانیت کے سچے خادموں کا فرض ہے کہ وہ جغرافیائی قومیت کی مزاحمت کو دور کریں۔[۲]

مسلم حقوق کے تحفظ کی شرط پر علامہ اقبال ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے۔ ان کے خطبات، بیانات اور تقاریر اس پر شاہد ہیں۔[۳] اتحاد کی یہ تلقین، خصوصاً حصولِ آزادی کے لیے ابتدائی دور کی تصویرِ درد، جیسی نظموں ہی میں نہیں آخری دور کی مثنوی پس چہ باید کرد کی نظم بعنوان "اشکے چند بر افتراقِ ہندیاں" میں بھی ہے۔ اقبال متحدہ ہندی قومیت کے قائل نہیں تھے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی قومیت کا انحصار خود اسلام پر ہے اور

وطنی قومیت اسلام کے منافی ہے۔ اقبال کے نزدیک ہندو قوم سے اتحاد کا مفہوم دو اقوام کا باہمی تعاون تھا جبکہ مسلم ممالک کے اتحاد کی بات کرتے ہوئے ان کے پیشِ نظر ملی وحدت ہوتی تھی۔

مولانا محمد علی کانگریس کے صدر رہے لیکن اسے بیدار نہ کر سکے۔ اقبال کے خلاف مضامین لکھنے کے بعد اگلے برس آل پارٹیز کانفرنس کلکتہ میں کانگرسیوں نے ان کی بے عزتی کی۔ ان کی تقریر نہ سنی گئی اور وہ بد دل ہو کر دہلی پہنچے اور آل پارٹیز مسلم کانفرنس میں شرکت کی جس کے منصرم علامہ اقبال تھے۔

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا، واقعی جھوٹ تھا۔ ہندوستان میں متحدہ قومیت اب بھی جھوٹ ہے۔ اقبال نے اسے رد کر کے 'ترانۂ ہندی' کے مقابلے میں جب 'ترانۂ ملی' لکھا تو 'وہم و گماں ہمارا' کی پھبتی اُڑائی گئی۔ مولانا محمد علی کو بھی اس کے سچ ہونے پر شک ہوا جبکہ اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ سارے جہان پر ہمارا قبضہ ہے یا ہونا چاہیے۔ اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ ملتِ اسلامیہ کسی ایک خطے میں محدود نہیں ہے۔ یہ ملت زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے۔ کوئی وطن بُرا نہیں ہے اور سارا جہان مسلمانوں کا وطن ہے۔

اقبال صاحبِ یقین اور صاحبِ بصیرت تھے۔ وہ کسی کے جال میں نہ پھنسے۔ محمد علی بھی صاحبِ یقین تھے اور اقبال سے فیضان بھی حاصل کیا تاہم اقبال کی پوری پیروی نہ کی اور اس وجہ سے کانگرس کے جال میں پھنس گئے۔ وہاں سے نکلے تو نئے کردار کے لیے مہلتِ حیات ختم ہو چکی تھی۔ ۱۹۲۷ء میں جب انھوں نے اقبال کے خلاف مضامین لکھے تو 'قوم پروری' کی مرغی واقعی کُڑک ہو چکی تھی اور اس نے انڈے دینے بند کر دیے تھے۔ محمد علی کی جملہ قربانیوں اور سرگرمیوں کا فائدہ کانگرس نے اُٹھایا۔[۳] یہ قربانیاں اور سرگرمیاں درست فکر کے مطابق اور صحیح منصوبہ بندی کے تحت نہ تھیں، چنانچہ سامانِ عبرت بن گئیں۔

''محمد علی جوہر (ایک جذباتی راہ نما)'' کے زیرِ عنوان رشید حسن خاں لکھتے ہیں:

> ''ہمارے زعمائے قوم نے ٹھنڈے دل کے ساتھ سیاسی منصوبہ بندی کو اہمیت نہیں دی۔ سرفروشی کی تمنا کو اور جیل جانے اور گھر لٹانے کو اصل

حیثیت بخشی۔ اس سے وقتی طور پر تو بہت فائدہ ہوا کہ قوم اٹھ کھڑی ہوئی اور آتشِ نمرود میں کود پڑی لیکن سیاسی منصوبہ بندی کے نہ ہونے سے مسلم معاشرے میں جذباتی اندازِ فکر، سیاسی سوجھ بوجھ سے کم آشنائی بلکہ بے گانگی اور مستقبل کے متعلق ٹھنڈے دل سے غور نہ کرنے کی طاقتور روایت مستقل حیثیت اختیار کر گئی۔ آج تک اس روایت کی ہمہ گیری سامانِ عبرت بن کر سامنے آتی رہتی ہے اور نتیجے کے اعتبار سے اس کو بڑے گھاٹے کا سودا کہا جا سکتا ہے۔[5]

اقبال کی نظر حقائق پر گہری اور سیاسی بصیرت دور رس تھی۔ اس شعر کا مصداق اقبال خود ہیں:

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا[6]

**۲**

۱۹۳۸ء کے اوائل میں ایک جلسے میں مولانا حسین احمد مدنی نے کہا "قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔" اس کا توڑ اقبال نے "حسین احمد" کے زیرِ عنوان تین اشعار سے کیا۔[7] ان اشعار پر جو اعتراضات ہوئے، ان میں سے ایک یہ تھا کہ ملّت کا لفظ قوم کے معنی میں استعمال کرنا غلط ہے۔ مولانا مدنی نے لکھا کہ "میں نے ہرگز یہ نہیں کہا کہ مذہب و ملّت کا دارومدار وطنیت پر ہے۔ یہ بالکل افترا اور دجل ہے۔ کیا انتہائی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ملّت اور قوم کو سر اقبال صاحب ایک قرار دے رہے ہیں۔ ملّت کے معنی شریعت یا دین کے ہیں اور قوم کے معنی عورتوں اور مردوں کی جماعت کے ہیں۔ ملّت اور قوم کے معنی و مفہوم کا فرقِ مذکور ہمیشہ سے مسلّم چلا آتا ہے۔ یہ دعویٰ بالکل غلط ہے کہ لفظ ملّت بمعنی قوم مستعمل ہو۔ یاد رہے کہ دین اور ملّت کفار کی بھی ہو سکتی ہے۔ ملّت شریعت یا دین کے طریقے کو کہتے ہیں خواہ حق ہو یا باطل۔[8]

علامہ اقبال نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ میں نے اپنے مصرع:

سرود بر سر منبر کہ ملّت از وطن است — میں لفظ ملّت قوم کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عربی میں یہ لفظ اور بالخصوص قرآن مجید میں ''شرع'' اور ''دین'' کے معنوں میں استعمال ہوا ہے لیکن حال کی عربی فارسی اور ترکی زبانوں میں بکثرت سندات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ملّت قوم کے معنوں میں بھی مستعمل ہے۔ میں نے اپنی تحریروں میں بالعموم ملّت بمعنی قوم ہی استعمال کیا ہے لیکن چونکہ لفظ ملّت کے معنی زیرِ بحث مسائل پر چنداں مؤثر نہیں۔ اس واسطے اس بحث میں پڑے بغیر ہی تسلیم کرتا ہوں کہ مولانا حسین احمد کا ارشاد یہ تھا کہ اقوام اوطان سے بنتی ہیں۔[۹]

اس تحریر میں علامہ اقبال نے دو خاص باتیں بیان کی ہیں۔ ایک یہ کہ مولانا مدنی نے یہی کہا تھا کہ ''اقوام اوطان سے بنتی ہیں'' دوسری بات یہ کہ خود اقبال نے مذکورہ مصرعے میں ''ملّت'' کا لفظ ''قوم'' کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔

علامہ اقبال گزشتہ تیس برسوں سے ''قوم'' اور ''ملّت'' کے الفاظ کو مترادف کے طور پر استعمال کر رہے تھے۔ ان کی نظم ''پیامِ عشق'' اکتوبر ۱۹۰۸ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے ایک ہی شعر میں یہ دونوں لفظ، بطور مترادف، موجود ہیں:

وجود افراد کا مجازی ہے، ہستی قوم ہے حقیقی
فدا ہو ملّت پہ، یعنی آتش زنِ طلسمِ مجاز ہو جا[۱۰]

جن معنوں میں مولانا مدنی نے عربی قوم، ایرانی قوم، مصری قوم اور پختون قوم میں ''قوم'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔[۱۱] انھی معنوں میں، ملّتِ روسیہ اور 'ملّتِ افغانیہ' کی تراکیب میں، علامہ اقبال نے، لفظ 'ملّت'' استعمال کیا ہے۔[۱۲] اُمتِ مسلمہ کے لیے اقبال ملّتِ بیضا، ملّتِ اسلامیہ اور ملّتِ محمدیہ کی تراکیب استعمال کرتے ہیں۔[۱۳] تنہا لفظ 'ملّت' سے عموماً ملّتِ اسلامیہ مراد لیتے ہیں۔[۱۴] ان تمام معنوں میں اقبال نے 'ملّت' کا لفظ بکثرت استعمال کیا ہے۔[۱۵] 'ملّت' کا عربی مفہوم بے شک دین اور شریعت ہے لیکن فارسی اور اُردو میں یہ لفظ 'قوم' (Nation) کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اقبال نے لفظ 'اُمت' بھی 'ملّت' کی طرح، مسلمان قوم یا مطلقاً 'قوم' کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ذیل میں

"قوم"، "ملّت" اور "اُمّت" بطور مترادف الفاظ کی مثالیں، علامہ اقبال کے اُردو کلام سے، پیش کی جاتی ہیں:

ے فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں[16]

ع اُمتیں اور بھی ہیں ان میں گنہگار بھی ہیں[17]

ع مشکلیں اُمّتِ مرحوم کی آساں کر دے[18]

ے اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملّتِ عربی[19]

ع ملّت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ[20]

ع ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا ہے مشرق کی نجات[21]

ے یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملّت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملّت ہے[22]

ع میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ اُمم کیا ہے[23]

ع ہے بدآموزیِ اقوام و ملل کام اس کا[24]

'اُمّتِ مرحوم'، 'رازِ تب و تابِ ملّتِ عربی'، 'ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا'، 'سرمایۂ تعمیرِ ملّت'، 'صورت گرِ تقدیرِ ملّت'، 'تقدیرِ اُمم' اور 'بدآموزیِ اقوام و ملل' فارسی تراکیب ہیں۔ ان تراکیب میں اُمّت، ملّت اور قوم کا جو مفہوم فارسی میں ہے، وہی اُردو میں ہے۔ یہ الفاظ مترادفات کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔

مولانا مدنی کا یہ قول کہ "قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔" علامہ اقبال کے مذکورہ اشعار کا باعث بنا۔ اقبال کو اس سلسلے میں کوئی غلط فہمی لاحق نہیں ہوئی۔ اس دعوے میں کوئی صداقت نہیں کہ "علامہ مرحوم کو لفظ ملّت سے مغالطہ لگا اور انھوں نے پھر ملّت کی جگہ قوم کے کلمے کو اپنی اس تنقید کا موضوع بنایا۔"[25] مولانا مدنی نے یقیناً لفظ 'قوم' استعمال کیا تھا اور یہ بات اقبال کو ابتدا سے معلوم تھی۔ "تصورِ قومیت" کے ضمن میں اقبال لفظ قوم اور ملّت

دونوں سے کام لیتے ہیں جیسا کہ کلامِ اقبال سے ظاہر ہے۔ اقبال نے لفظی مفہوم کی بحث کو ناپسند کیا ہے۔[26] ان کے نزدیک اصل اہمیت تصور یا نظریے کی ہے۔[27] اقبال نے جو تصورِ قومیت پیش کیا ہے وہی کسی فرق کے بغیر، تصورِ ملت ہے۔ یہ ایک ہی تصور ہے۔ حسب ذیل شعر سے نہ صرف قوم اور ملت کے الفاظ کا مترادف ہونا واضح ہے بلکہ اقبال کے اسلامی تصورِ قومیت پر روشنی بھی پڑتی ہے:

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی[28]

پہلے مصرعے میں ''اپنی ملت'' اور دوسرے مصرعے میں 'قومِ رسولِ ہاشمی' کا بالکل ایک مفہوم ہے۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے اپنے مضمون ''متحدہ قومیت اور اسلام'' میں ایک اصول کی وضاحت کی ہے جو درحقیقت تحقیق کا ایک بنیادی اصول ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''ایک مبہم کلام کی اصل مراد کا تعین متکلم کی خود اپنی تفصیل وتشریح سے، اس کی زندگی کے واضح احوال وکوائف سے اور اس کے ذاتی رجحانات ومعتقدات کی روشنی ہی میں ہو سکتا ہے۔ ایک مومن صادق کا فرض ہے کہ وہ محض کسی ایک مبہم لفظ کو سن کر، اپنی طرف سے، کوئی خاص مفہوم مراد نہ لے بلکہ خود متکلم کے بیان سے اس کا مطلب متعین کرنے کی کوشش کرے۔''[29]

اس اصول کا اطلاق انھوں نے ''متحدہ قومیت'' پر کیا ہے جبکہ اس اصول کا اطلاق اقبال کے استعمال کردہ الفاظ قوم اور ملت پر ہوتا ہے۔

## ۳

علامہ اقبال کی توضیحات کے بعد قوم اور ملت کے لفظی مفہوم کی بحث کو ختم ہو جانا چاہیے تھا لیکن ایسا نہیں ہوا۔ مولانا مدنی نے اپنے رسالے ''متحدہ قومیت اور اسلام'' میں اپنا مؤقف اصرار وتکرار کے ساتھ پیش کیا اور ان کے ارادت مند علما نے اس بحث کو جاری رکھا۔ قاضی محمد زاہد الحسینی، مولانا مدنی کے سوانح نگار ہیں۔ ملت کا مطلب، مذہب اور قوم کا مفہوم، مطلق گروہ، بتا کر لکھتے ہیں کہ ''ڈاکٹر صاحب کے پیشِ نظر قوم، ملت اور امت کی جو

تشریح ہے وہ فلسفیانہ اصطلاحوں میں صحیح ہو تو ہو مگر قرآن کے لفظوں میں میرے خیال میں صحیح نہیں لیکن اپنے اس خیال کی قطعیت پر اصرار بھی نہیں۔"[۳۰۰] اسی مقام پر اقبال کے مذکورہ اشعار کے بارے میں قاضی زاہد الحسینی نے سید سلمان ندوی کی بے چینی کا ذکر بھی کیا ہے۔ بقول قاضی زاہد الحسینی، مولانا سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ "جناب مولانا حسین احمد صاحب مدنی کے سیاسی خیالات سے کسی کو کتنا ہی اختلاف ہو مگر ان کی شخصی عزت و احترام، علمی فضل و کمال اور تقویٰ اور حسن نیت کی نسبت ایک لمحے کے لیے بھی کوئی خلاف بات گوارا نہیں کی جا سکتی۔"

مولانا مدنی کے علمی فضل و کمال اور تقوے اور حسن نیت کے ضمن میں قاضی زاہد الحسینی کی اپنی گواہی بھی معتبر ہے تاہم سید سلیمان ندوی کے بقول مولانا مدنی کے سیاسی خیالات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور یہی اقبال نے کیا۔ قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ علمی فضل و کمال تقویٰ اور حسن نیت کے باوجود مولانا مدنی کا سیاسی مؤقف جو متحدہ ہندی قومیت اور کانگرس کی حمایت پر مبنی تھا، محلِ نظر ہے۔ اس مقام پر علامہ اقبال کی اہمیت و قوت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نہ ہوتے تو مولانا مدنی کے سیاسی مؤقف کا توڑ کون کرتا اور قیامِ پاکستان کی راہ کیسے ہموار ہوتی؟ یہ نکتہ بھی لائق توجہ ہے کہ سید سلیمان ندوی الفاظ و محاورات کی غلطیوں سے اقبال کو مطلع کیا کرتے تھے لیکن ملت بمعنی قوم کے استعمال پر کبھی گرفت نہ کی۔ اگر یہ استعمال غلط ہوتا تو وہ اس کی نشاندہی ضرور کرتے۔ پروفیسر قاضی زاہد الحسینی نے قرآن کی رو سے ملت کا مطلب مذہب اور قوم کا مفہوم مطلق گروہ متعین کیا ہے۔ علامہ اقبال کو اس سے اختلاف نہیں تھا۔ ان کا مؤقف یہ تھا کہ حال کی عربی، فارسی اور ترکی زبانوں میں ملت کا لفظ قوم کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

مولانا محمد متین ہاشمی علامہ اقبال کے قدر شناس اور مولانا مدنی کے ارادت مند ہیں۔ ان کی تحقیق کا نتیجہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے:

"مذکورہ بالا مستند حوالوں اور آیات قرآنیہ سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ 'ملت' شریعت، دین، سنت اور عقیدے کو کہتے ہیں جس کا براہِ راست

> تعلق ایمان سے ہے نہ کہ اوطان سے۔ اس کے برخلاف قوم انسانوں کے اس اجتماع کا نام ہے جو مجاورت، لسانی وحدت، وطنی وحدت، نسلی اور علاقائی رشتوں کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا تو بے شک غلط ہے کہ آج کل ملتیں اوطان سے بنتی ہیں لیکن اگر یہ کہا جائے کہ 'قومیں اوطان سے بنتی ہیں' تو علمی طور پر بظاہر اس میں کوئی محذور لازم نہیں آتا۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب مولانا مدنی نے سرے سے یہ بات ہی نہیں کہی تھی کہ 'ملت از وطن است' تو پھر حضرت علامہ حکیم مشرق نے ان کے بارے میں ایسے اشعار کیوں ارشاد فرمائے؟"[۳۱]

یہ درست ہے کہ قوم کا لفظ لسانی وحدت، وطنی وحدت اور نسلی وعلاقائی رشتوں پر قائم اجتماع کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن جیسا کہ گزشتہ صفحات میں تصریح کی گئی ہے یہ لفظ ملت کا مترادف بھی ہے۔ مولانا مدنی کے ضمن میں اقبال نے لکھا تھا کہ "انھوں نے لفظ قوم استعمال کیا یا لفظ ملت؟ ہر اس لفظ سے اس جماعت کو تعبیر کرنا، جو ان کے تصور میں اُمتِ محمدیہ ہے اور اس کی اساس وطن قرار دینا ایک نہایت دل شکن اور افسوسناک امر ہے۔"[۳۲] درحقیقت اصل مسئلہ اقبال کے نزدیک وطنی قومیت کے سیاسی مفہوم کا ہے۔ اس مفہوم میں وطنیت ایک تازہ خدا ہے جس کا پیراہن اقبال کے الفاظ میں مذہب کا کفن ہے۔[۳۳] اقبال لکھتے ہیں:

> "مولانا کا یہ ارشاد کہ اقوام اوطان سے بنتی ہیں، قابلِ اعتراض نہیں اس لیے کہ قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں:..... چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ، وطن کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں..... مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ

اسلام بھی ہیئتِ اجتماعیۂ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ
"وطن" کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے
متصادم ہوتا ہے۔"۳۴

چنانچہ لفظی نزاع سے آگے گزر کر جب ہم اصل تصور پر پہنچتے ہیں تو بنیادی سوال یہی سامنے آتا ہے کہ مسلم قومیت کی اساس دین ہے یا وطن ہے۔ دوسرے لفظوں میں امتِ مسلمہ یا ملتِ اسلامیہ کی تشکیل وطنی و نسلی بنیاد پر ہوئی ہے یا اسلام کی بنیاد پر۔ علامہ اقبال کا مؤقف حسب ذیل دو شعروں سے واضح ہے:

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمیؐ
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری ۳۵

مولانا حسین احمد مدنی کا یہ بیان متحدہ قومیت کے ترجمان اخبار 'انصاری' میں شائع ہوا تھا اور اقبال کی نظر سے بھی گزرا تھا:

"لہٰذا اشد ضرورت ہے کہ تمام باشندگان ملک کو منظم کیا جائے اور ان کو
ایک ہی رشتہ میں منسلک کر کے کامیابی کے میدان میں گامزن بنایا
جائے۔ ہندوستان کے مختلف عناصر اور مختلف ملل کے لیے کوئی رشتہ اتحاد
بجز متحدہ قومیت اور کوئی رشتہ نہیں۔"۳۶

اقبال نے لکھا کہ "اگر بعض مسلمان اس فریب میں مبتلا ہیں کہ دین اور وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے یکجا رہ سکتے ہیں تو میں مسلمانوں کو بروقت انتباہ کرتا ہوں کہ اس راہ کا آخری مرحلہ اول تو لادینی ہوگا اور اگر لادینی نہیں تو اسلام کو محض ایک اخلاقی نظریہ سمجھ کر اس کے اجتماعی نظام سے بے پروائی۔"۳۷ مولانا مدنی نے اس انتباہ کا جواب "متحدہ قومیت اور اسلام" میں دیا۔ ان کا ارشاد ہے:

"متحدہ قومیت کا جذبہ جو کہ ان مختلف مذاہب ہندیہ میں بجز وطنیت اور کسی

ذریعے سے پیدا نہیں ہوسکتا، پیدا ہونا اور نہایت قوت کے ساتھ پیدا ہونا از بس ضروری ہے تاکہ جملہ اقوام ہندیہ دوش بدوش ہوکر جنگ آزادی کریں اور اپنے لیے زندگی اور بہبودی کی صورتیں پیدا کریں۔ دین اور دنیا کا تحفظ ان کے لیے صرف برطانیہ سے آزادی ہی میں ہوسکتا ہے۔ بغیر اس کے اور کوئی صورت ہرگز نہیں۔ متحدہ قومیت سے غرض ہی اشتراکِ عمل ہے۔ وہ مفہوم ہرگز نہیں جو ہمارے مخالف حضرات سمجھ رہے ہیں کہ مذہب اسلام کو چھوڑ کر کسی ایسے نظام کے ماتحت آجائیں جو کہ لادینی اور دہریت کا مرادف ہو۔"۳۸

اشتراکِ عمل دو قوموں کے اتحاد سے بھی ممکن ہے۔ اس کے لیے ادغام ضروری نہیں۔ اقبال ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے لیکن یہ اتحاد مشروط تھا مسلم حقوق کے تحفظ کے ساتھ جس سے کانگرسی قیادت ہمیشہ پہلوتہی کرتی رہی۔ متحدہ قومیت کے تحت اشتراکِ عمل سے آزادی حاصل کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا کہ جس طرح بھارتی مسلمانوں کا اسلام پرائیویٹ ہے اور اجتماعی سیاسی زندگی میں بروئے کار نہیں آسکتا، اسی طرح کا حال مسلم اکثریتی علاقوں کے مسلمانوں کا بھی ہوتا۔ برِصغیر کے تمام مسلمان لادینی نظام کے تحت آجاتے۔ کروڑوں مسلمانوں اور ان کی آنے والی نسلوں کو لادینی نظام کے حوالے کردینا سراسر غلط اور اسلام کے منافی حکمتِ عملی تھی۔۳۹

## ۴

مولانا مدنی نے 'میثاقِ مدینہ' کو متحدہ قومیت کا جواز بنایا ہے جو محلِ نظر ہے۔۴۰ یہ معاہدہ مسلمانوں اور یہودیوں کے مابین ہوا تھا یعنی دو گروہوں یا اُمتوں کے درمیان جنھیں بیرونی حملے کا مقابلہ "ایک گروہ" کی صورت میں کرنا تھا۔ میثاقِ مدینہ تحریری شکل میں تیار ہوا تھا۔ سوال یہ ہے کہ کیا مولانا مدنی نے ہندو اکثریت کے ساتھ ایسا کوئی معاہدہ کیا تھا؟ وہ تو بغیر کسی میثاق کے کانگرس کا ساتھ دے رہے تھے اور کانگرسی حکمتِ عملی کی حمایت کر رہے تھے۔ مسلمان ان کے پیچھے چلتے تو انگریز سے نجات کے بعد ہندو کے زیرِ تسلط آجاتے۔

میثاقِ مدینہ کی تشریح و توضیح کے بعد مولانا مدنی نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ

''مسلمانوں کا غیر مسلموں سے مل کر ایک قوم بننا یا بنانا نہ تو اس کے نفسِ دین میں خلل انداز ہے اور نہ یہ امر فی نفسہٖ اسلامی قوانینِ اجتماعیہ کے خلاف ہے۔ مسلمان اپنے دین پر قائم رہتے ہوئے ان غیر مسلموں کے ساتھ جو اپنے دین پر قائم ہیں ایک قوم ہو سکتے ہیں۔''[۴۱]

اس سے پہلے اقبال لکھ چکے تھے کہ مسلمان اجتماعی اعتبار سے واحد، متحد اور معروف جماعت ہیں۔ وطن یا دوسرے مادی تقاضوں کے تحت وہ اپنی ملی وحدت چھوڑ کر کسی اور نظامِ قانون کو اختیار نہیں کر سکتے۔ اقبال کے نزدیک مولانا مدنی کا نظریہ وہی ہے جس کی تلقین ہندو اکثریت کے راہ نما مسلمانوں کو اکثر کرتے رہتے ہیں۔ وہ یہ کہ اس ملک میں رہنا ہے تو مذہب کو انفرادی اور پرائیویٹ سمجھو۔ سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کو علاحدہ قوم تصور نہ کرو اور اکثریت میں مدغم ہو جاؤ۔[۴۲]

قرآن حکیم کی پیروی میں اقبال بنی آدم کی صرف ایک تقسیم، مؤحد اور مشرک، کو تسلیم کرتے ہیں۔ دنیا میں دو ہی ملتیں ہیں: ملتِ اسلامیہ اور ملتِ کفر۔ وطنی اور نسلی اشتراک کے باوجود کفارِ مکہ کے ساتھ کوئی سیاسی متحدہ قومیت قائم نہ ہوئی۔ ایسا ہوتا تو یہ وطنیت کی راہ ہوتی لیکن نبوتِ محمدؐیہ کی غایت مختلف ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایسی ہیئتِ اجتماعیۂ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل قانونِ الٰہی کے تابع ہو۔ اقبال کی بیان کردہ اس حقیقت کا ادراک مولانا مدنی نہ کر پائے چنانچہ یہ رائے ظاہر کی کہ مسلمانوں کا غیر مسلموں کے ساتھ مل کر ایک قوم بننا یا بنانا اسلامی قوانینِ اجتماعیہ کے خلاف نہیں ہے۔ مولانا نے میثاقِ مدینہ کی مثال دی جبکہ 'میثاقِ مدینہ' سے مسلمانوں کی ہیئتِ اجتماعی کے متاثر ہونے کا کوئی سوال نہیں تھا۔ برصغیر میں صورتِ حال مختلف تھی۔ یہاں مسلمان بعض علاقوں میں اکثریت میں تھے لیکن بحیثیت مجموعی اقلیت میں تھے۔ ہندوؤں کے ساتھ ایک قوم بنا کر مسلمان ہندو اکثریت کی بالادستی میں اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام کو بروئے کار نہ لا سکتے۔ کیا بھارتی مسلمان ایسا کر سکتے ہیں؟ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد ہی میں یہ بات واضح کر دی تھی کہ یہ مقصد مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل الگ مسلم ریاست کے قیام ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

مولانا مدنی کی ایک رائے جوان کے گہرے دینی شعور پر مبنی ہے، اقبال کے تصورِ اسلامی قومیت سے ہم آہنگ ہے۔ اس رائے کے اظہار کے باوجود ان کا متحدہ قومیت کا ترجمان وحامی بننا حیرت ناک ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

> ''پیغمبر اسلام نے مسلمانوں کے لیے ایسا رابطہ قائم کر دیا جو تمام روابط سے بالاتر ہے۔ وطنیت وغیرہ اس کے سامنے ہیچ ہے۔ مسلمان جہاں کہیں کا بھی ہو، دوسرے مسلمان کا بھائی ہے۔ یہ رابطہ غیر مسلموں کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔''[۴۳]

## ۵

مولانا مدنی کے علمی فضل وکمال، تقوے اور حسنِ نیت کی بنا پر ان کے حلقۂ خاص کے لوگ ان کی وطنی متحدہ قومیت کا دفاع جاری رکھے ہوئے ہیں اور انہدام اقبال کی مہم بھی جاری ہے۔[۴۴] دفاع کرنے والوں میں نامور علما شامل ہیں لیکن افسوس ہے کہ وہ کمزور شواہد کو دُہراتے رہتے ہیں اور مولانا مدنی کے مؤقف میں صریح تضاد کو رفع کرنے کے لیے بھی ناقص دلیلوں سے کام لیتے ہیں۔[۴۵] یہ تاثر بھی پیدا کیا جاتا ہے کہ علامہ اقبال اور مولانا مدنی کے نظریے میں کوئی فرق نہیں۔[۴۶] طرفدار سچ سننے کے لیے تیار نہیں ہیں اور مولانا مدنی کو حق کا معیار تصور کرتے ہیں۔[۴۷] علما کے پھیلائے ہوئے مغالطوں☆ کا حاصل یہ ہے کہ بعض چوٹی کے پاکستانی دانشور بھی غلط فہمیوں کا شکار ہیں۔[۴۸] اسلامی فکر ونظر کے اس قضیے میں 'میثاقِ مدینہ' بلاشبہ ایک معتبر حوالہ ہے لیکن اس اسلامی میثاق کی طرز پر نہ تو ہندو اکثریت سے کوئی معاہدہ طے ہوا اور نہ درحقیقت اس کا صحیح ادراک کیا گیا۔ اس کا فاضلانہ تجزیہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے کیا ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ کسی بھی حل طلب مسئلے کا حتمی فیصلہ اللہ کے حکم کے مطابق ہوگا۔[۴۹] چنانچہ مسلمان غالب قوت نہ ہوں تو ایسا میثاق نہ وجود میں آسکتا ہے اور نہ کارگر ہو سکتا ہے۔ وطنی قومیت کے ضمن میں اقبال اور مولانا مدنی کے نظریات میں فرق ہے البتہ اسلامی قومیت کے ضمن میں دونوں کا نقطۂ نظر اس وقت ایک ہو جاتا ہے جب مولانا مدنی کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا آپس کا رابطہ تمام رابطوں سے بالاتر ہے اور وطنیت وغیرہ اس کے سامنے ہیچ ہے۔

## حوالے، حواشی اور تعلیقات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مضامینِ محمد علی، مرتبہ محمد سرور، صفحات ۴۱۹ تا ۴۷۵ — جامع جائزے کے لیے دیکھیے، میرا مضمون بعنوان 'علامہ اقبال پر محمد علی جوہر کے اعتراضات کا جائزہ'' مشمولہ قومی زبان — کراچی، اپریل ۱۹۹۸ء

۲۔ حیاتِ اقبال کے مخفی گوشے، صفحہ ۵

۳۔ خطبۂ الٰہ آباد کے علاوہ دیکھیے گفتارِ اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل

۴۔ رشید حسن خاں لکھتے ہیں کہ:

> ''گاندھی جی نے ایک سچے اور اچھے سیاست دان کی طرح ٹھنڈے دل سے سیاسی منصوبہ بندی کی تھی اور مستقبل پر نظر رکھی تھی۔ اس کے برخلاف محمد علی جوہر پرشور تقریریں کرتے رہے نعرے لگاتے رہے اور جیل جاتے رہے۔ دوڑ دھوپ محمد علی اور ان کے ہمنوا کرتے رہے، سیاسی فائدہ گاندھی جی کے حصے میں آتا رہا...... یہ بات آخر تک ان کی سمجھ میں نہیں آسکی۔''

(تلاش و تعبیر صفحات ۲۳ تا ۲۴)

۵۔ تلاش و تعبیر، صفحہ ۲۸

۶۔ طلوعِ اسلام - بانگِ درا

۷۔ دیکھیے: حسین احمد۔ ارمغانِ حجاز

۸۔ متحدہ قومیت اور اسلام، صفحات ۵، ۶، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵

۹۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۲

۱۰۔ پیامِ عشق - بانگِ درا

۱۱۔ متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۷

۱۲۔ دیکھیے، کلیاتِ اقبال فارسی، صفحات ۶۶۶، ۸۷۵

(i) پیغامِ افغانی با ملتِ روسیہ - جاوید نامہ

(ii) بر مزار حضرت احمد شاہ بابا علیہ الرحمۃ موسس ملتِ افغانیہ - مثنوی مسافر

۱۳۔ ایضاً، ملتِ بیضا کے لیے دیکھیے، صفحات ۱۱، ۲۴، 'ملتِ اسلامیہ'' کے لیے صفحات ۸۱، ۱۹۱ اور

ملت محمدیہ کے لیے ۱۱۲ تا ۱۱۷

۱۴۔ ایضاً صفحات ۹۳۷،۹۴۵،۹۷۲.....

۱۵۔ اقبال کے فارسی کلام سے لفظ ملت کے استعمال کی، کچھ مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

من کہ ایں شب را چو مہ آراستم
گردِ پائے ملّتِ بیضا ستم (تمہید - اسرار خودی)

ہمت از حق خواہ و با گردوں ستیز
آبروئے ملّتِ بیضا مریز (خودی از سوال ضعیف می گردد - اسرار خودی)

فرد را ربطِ جماعت رحمت است
جوہر او را کمال از ملّت است (تمہید - رموزِ بیخودی)

اصلِ ملّت در وطن دیدن کہ چہ
باد و آب و گِل پرستیدن کہ چہ (توحید - رموزِ بیخودی)

ملّتِ ما را اساسِ دیگر است
ایں اساس اندر دلِ ما مضمر است (ایضاً)

ما ز حکمِ نسبتِ او ملّتیم
اہلِ عالم را پیامِ رحمتیم (رسالت - رموزِ بیخودی)

آں چناں قطعِ اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیرِ ملّت کردہ اند (وطن اساسِ ملّت نیست - رموزِ بیخودی)

راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است
معنیِ تقلید ضبطِ ملّت است (در زمانِ انحطاط - رموزِ بیخودی)

ہنوز ایں چرخِ نیلی کج خرام است
ہنوز ایں کارواں دور از مقام است
زکارِ بے نظامِ او چہ گویم
تو می دانی کہ ملّت بے امام است (حضورِ رسالت - ارمغانِ حجاز)

۱۶۔ شمع اور شاعر - بانگِ درا

۱۷۔۱۸۔ شکوہ - بانگِ درا

۱۹۔ ارتقا - بانگِ درا

۲۰۔ پیوستہ رہ شجر سے اُمیدِ بہار رکھ - بانگِ درا

۲۱۔ خضرِ راہ - بانگِ درا

۲۲۔ طلوعِ اسلام - بانگِ درا

۲۳۔ بالِ جبریل، صفحہ ۷۷

۲۴۔ ملا اور بہشت - بالِ جبریل

۲۵۔ چراغ محمد مرتبہ قاضی محمد زاہد الحسینی، صفحہ ۵۹۶

۲۶۔۲۷۔ اقبال نے لکھا ہے:

''مولانا نے فرمایا ہے کہ میں نے لفظ ملت اپنی تقریر میں استعمال نہیں کیا۔ میں ملت کو وطنی قوم سے بالاتر سمجھتا ہوں۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ گویا اگر قوم زمین ہے تو ملت بمنزلہ آسمان ہے لیکن معناً اور عملاً آپ نے ملت کی اس ملک (غیر منقسم ہندوستان) میں کوئی حیثیت نہیں چھوڑی اور مسلمانوں کو یہ عطا فرمادیا ہے کہ ملک و سیاست کے اعتبار سے اکثریت میں جذب ہو جاؤ۔ قومیت کو آسمان بناؤ۔ دینِ فطرت زمین بنتا ہے تو بننے دو۔ مولانا نے یہ فرض کر کے کہ مجھے قوم اور ملت کے معنی میں فرق معلوم نہیں اور شعر لکھنے سے پہلے جہاں میں نے مولانا کی تقریر کی اخباری رپورٹ کی تحقیق نہ کی وہاں قاموس کی ورق گردانی بھی نہ کر سکا، مجھے زبانِ عربی سے بے بہرہ ہونے کا طعنہ دیا ہے۔ یہ طعنہ سر آنکھوں پر لیکن کیا اچھا ہوتا اگر میری خاطر نہیں تو عامۃ المسلمین کی خاطر قاموس سے گزر کر قرآنِ حکیم کی طرف رجوع کر لیتے اور اس خطرناک اور غیر اسلامی نظریہ کو مسلمانوں کے سامنے رکھنے سے پیشتر خدائے پاک کی نازل کردہ وحی سے بھی استشہاد فرماتے۔ مجھے تسلیم ہے کہ میں عالمِ دین نہیں، نہ عربی زبان کا ادیب:

قلندر جز دو حرف لا الہ کچھ بھی نہیں رکھتا\
فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا''

پوری تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۶۹ تا ۲۷۳۔ اقبال نے لفظی بحث سے قطع نظر توجہ نظریے کی طرف دلائی ہے۔ ضربِ کلیم کے حسبِ ذیل شعر میں بھی لفظ کے بجائے معنی یا نظریے کی اہمیت واضح کی ہے:

الفاظ کے پیچوں میں اُلجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے؟

۲۸۔ مذہب - بانگِ درا
۲۹۔ ماہنامہ الرشید، مدنی و اقبال نمبر، صفحہ ۲۱۷
۳۰۔ چراغِ محمد، صفحات ۵۹۳۔۵۹۴
۳۱۔ اقبال اور حسین احمد مدنی مشمولہ ماہنامہ فیض الاسلام، راولپنڈی، اقبال نمبر، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۱۳۲
۳۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۸
۳۳۔ دیکھیے، بانگِ درا کی نظم "وطنیت" جو عنوان کے ساتھ لکھا ہے "یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے" پہلے بند کا آخری شعر ہے:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

۳۴۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۴
۳۵۔ مذہب - بانگِ درا
۳۶۔ متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۲۳
۳۷۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۷
۳۸۔ متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۶۷
۳۹۔ بھارت میں اسلام کے اجتماعی نظام کا تو کیا سوال ہے وہاں ہندو انتہا پسند تنظیمیں انفرادی اسلام کے خلاف بھی سرگرم ہوگئی ہیں۔ بھارتی مسلمانوں کے لیے تو اب لادینی (Secularism) بھی غنیمت ہے۔
۴۰۔ سید نذیر نیازی نے، ابن ہشام کے حوالے سے "انهم امة واحدة من دون الناس" نقل کر کے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے "مسلمان دوسرے انسانوں سے الگ ایک اُمت ہیں۔" (اقبال کے حضور، حاشیہ، صفحہ ۲۱۴) مولانا مدنی نے "میثاقِ مدینہ" کے انہی الفاظ کا ترجمہ "یہ سب ایک گروہ ہیں، دوسرے لوگوں کے مقابلے میں۔" سوال یہ ہے کہ قرآنِ حکیم کی آیاتِ بینات کی موجودگی میں اس معاملے پر ابہام کی کیا گنجائش ہے۔ قرآن نے مسلمانوں کو "اُمتِ وسط" کہا ہے۔ کیا اس میں یہودیوں یا ہندوؤں کو شامل کیا جا سکتا ہے؟ "میثاقِ مدینہ" ایک دفاعی معاہدہ تھا اور دفاع کی حد تک مسلمان اور یہودی ایک گروہ تھے۔ اس ضمن میں ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

اس لغوی 'اُمت' کو آج کی اصطلاحی متحدہ قومیت سے کیا واسطہ؟ زیادہ سے زیادہ اس کو آج کل کی سیاسی زبان میں فوجی اتحاد (Military alliance) کہہ سکتے ہیں۔ یہ محض ایک تحالف تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ یہود اپنے دین پر اور مسلمان اپنے دین پر رہیں گے۔ دونوں کی تمدنی و سیاسی حیثیتیں الگ الگ رہیں گی۔ البتہ ایک فریق پر جب کوئی حملہ کرے گا تو دونوں فریق مل کر لڑیں گے اور دونوں اس جنگ میں اپنا اپنا مال خرچ کریں گے...... کیا کسی معنی میں بھی یہ چیز اس 'متحدہ قومیت' سے مماثلت رکھتی ہے جو اس وقت معرضِ بحث میں ہے؟ کیا وہاں کوئی مشترک سٹیٹ بنایا گیا تھا؟ کیا وہاں کوئی مشترک مجلس قانون ساز بنائی گئی تھی اور یہ طے ہوا تھا کہ یہودی اور مسلمان ایک مجموعہ ہوں گے اور اس مجموعے میں سے جس کی اکثریت ہوگی وہی مدینہ پر حکومت کرے گا اور اسی کے منظور کیے ہوئے قوانین مدینہ میں نافذ ہوں گے؟ ......کیا وہاں بھی واردھا سکیم کے طرز کی کوئی تعلیمی اسکیم تصنیف کی گئی تھی تا کہ مسلمان اور یہودی بچے ایک مشترک سوسائٹی بنانے کے لیے تیار کیے جائیں؟ مولانا آخر فرمائیں تو کہ جس 'متحدہ قومیت' کو وہ رسولِ خدا کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس میں آج کل کی 'متحدہ قومیت' کے عناصرِ ترکیبی میں سے کون سا عنصر پایا جاتا تھا۔''
(مسئلہ قومیت، صفحات ۹۲۔۹۳)

۴۱۔ متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۶۷

۴۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۹

۴۳۔ متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۵۸

۴۴۔ مولانا حفظ الرحمٰن اپنے مضمون متحدہ قومیت اور اسلام میں لکھتے ہیں کہ ''چند علما اور مفکرینِ اسلام نے، اسلامی احکام کی روشنی میں، ایک راہ طے کی...... اسلام کے قوانینِ کلیہ اور اسلامی سیرت کے عملی جزئیات کی روشنی میں اہلِ حل وعقد ہی، دیانت کے ساتھ، کوئی عملی پروگرام طے کر سکتے ہیں...... یہ بھی مسلم ہے کہ اگر کسی وقت خلیفہ یا امیر المسلمین نہ ہو تو علمائے حق کی جماعت اور اہلِ حل وعقد کا گروہ بھی اس طرح کر سکتا ہے۔ پس اگر اسلامی مفاد کی خاطر، شوکت و طاقت کے باوجود، مغلوبانہ صلح ہو سکتی ہے تو مساویانہ وفاقی قومیت متحدہ بھی بن سکتی ہے اور اگر ضرورت کے لیے غیر اسلامی غلبہ کے ماتحت چندے بااختیار خود رہا جا سکتا ہے تو مساویانہ متحدہ قومیت بھی بنائی جا سکتی ہے۔'' (دیکھیے، الرشید، مدنی و اقبال نمبر، صفحات ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۲۵)

'چند علما و مفکرینِ اسلام، نے جو راہ طے کی' —علمائے حق کی جماعت اور اہلِ حل وعقد، کے

گروہ نے جو 'مساویانہ قومیت' بنائی، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۹۳۰ء کی ترکِ موالات میں محمد علی جوہر شریک نہ ہوئے۔ ابوالکلام آزاد کو 'فرقہ پرست' کہا گیا اور ان کی جگہ پاکستان بنائی گئی۔ مولانا حسین احمد مدنی سے کانگریسی حکومت نے جو سلوک روا رکھا اس کی تفصیل قاضی زاہدالحسینی نے چراغ محمد میں بیان کی ہے۔ بعض صاحبان بہت آگے گئے ہیں۔ مولانا نجم الدین اصلاحی کی رائے ہے کہ ہم ڈاکٹر اقبال کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو ایک شرعی جرم سمجھتے ہیں —— مولانا حسین احمد نجیب کے نزدیک اقبال ان شعرا میں شامل ہیں، جن کی قرآن نے مذمت کی ہے۔

ان مولانا صاحبان کو شاید یہ معلوم نہیں کہ اسلام اس طرح کی 'مذہبی پیشوائیت' کو روا نہیں رکھتا۔

۴۵۔ پروفیسر قاضی زاہدالحسینی راقم کے زمانہ طالب علمی میں گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد میں عربی پڑھاتے تھے۔ جید عالم اور زہد و تقویٰ کا پیکر تھے۔ ان کی زندگی درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں گزری۔ مولانا حسین احمد مدنی کے لیے 'چراغ محمدؐ' کے مقدمے میں 'محبوب آقا' —— 'ولی کامل' اور 'باخدا راہ نما' جیسے الفاظ تحریر کیے ہیں۔ قاضی زاہدالحسینی کے ارشادات، نیز دوسرے علما کی آرا کی، رو سے علم و فضل اور زہد و تقویٰ میں مولانا مدنی مقام بلند رکھتے ہیں۔ تحریک پاکستان کے دوران جن صاحبان نے ان کی توہین کی انھوں نے غلط کیا۔ مولانا کے ارادت مند ان کی ایک اجتہادی غلطی کا دفاع بھی غلط کرتے ہیں اور لمبا چوڑا خلط مبحث پیدا کر دیتے ہیں۔

قاضی زاہدالحسینی نے "حضرت مدنیؒ اور علامہ اقبالؒ" کے عنوان سے ایک باب اپنی کتاب میں سپردِ قلم کیا ہے۔ اس باب سے پہلے مولانا اسماعیل ذبیح کا ایک پورا مضمون بعنوان "ہم کارکنانِ تحریکِ پاکستان اب شرمندہ ہیں" اور اس باب کے بعد یوسف سلیم چشتی کا ایک مضمون اپنے شذرے کے ساتھ "پروفیسر یوسف سلیم چشتی مرحوم کا توبہ نامہ" شامل کیا ہے۔ قاضی زاہدالحسینی نے وطنی متحدہ قومیت کی حمایت میں مولانا مدنی کا بیان درج کیا ہے، یعنی 'موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔' (چراغ محمد، صفحہ ۵۹۱) اس کے بعد لکھا ہے کہ مدنی مخالف اخبارات نے ان سے یہ جملہ منسوب کیا۔ 'ملت کا دارومدار وطن پر ہے' اس جملے کو پنجاب کے لیگی اخبارات نے نقل کیا اور علامہ اقبال نے اسے پڑھ کر 'بلاتحقیق' تین اشعار مولانا مدنی کے خلاف کہے جن میں طنز اور تشنیع تمام حدود کو پھلانگ چکی ہے۔ ان اشعار کے خلاف صاحبانِ علم نے جو نظمیں اور مضامین لکھے ان کا خلاصہ، احقر (قاضی صاحب) نے اذانِ حجاز کے نام سے شائع کیا۔ (ایضاً، صفحہ ۵۹۲) اس کے بعد سید سلیمان ندوی سے اقبال کی عقیدت مندی اور اعتراف استفادہ کے بعد مولانا سلیمان ندوی کی یہ تحریر درج کی ہے: "جناب مولانا حسین احمد صاحب مدنیؒ کے سیاسی خیالات سے

کسی کو کتنا ہی اختلاف ہو مگر ان کی شخصی عزت و احترام، علمی فضل و کمال اور تقویٰ اور حسنِ نیت کی نسبت ایک لمحے کے لیے بھی کوئی خلاف بات گوارا نہیں کی جا سکتی۔ دلی کے بعض اخباروں میں مولانا کی تقریر کے ایک فقرہ کو جس طرح سیاق و سباق سے قطع کر کے اچھالا گیا ہے اور اس کے جو معنی پہنائے گئے وہ صریحاً دیانت کے خلاف تھے اور اسی لیے ان کا اعتبار کر کے شاعرِ اسلام ڈاکٹر اقبال کا ایک ایسا قطعہ کہہ دینا جس میں حد درجہ کی بُری تلمیح حافظ شیراز کے مشہور شعر کی بنا پر تھی، صاف کہہ دوں کہ باوجود ڈاکٹر صاحب سے میرے خاص تعلقات ہونے کے میرے لیے بہت اندوہناک تھا، میں بے چین ہو گیا۔"

مابعد قاضی زاہد الحسینی نے "قوم" کے معنی قرآن کی رو سے گروہ، یا جماعت متعین کیے ہیں اور لکھا ہے کہ "ڈاکٹر صاحب کے پیشِ نظر قوم، ملت اور امت کی جو تشریح ہے وہ فلسفیانہ اصطلاحوں میں صحیح ہو تو ہو مگر قرآن کے لفظوں میں میرے خیال میں صحیح نہیں، لیکن اپنے اس خیال کی قطعیت پر اصرار بھی نہیں۔" پھر دعویٰ کیا ہے کہ مشترک سیاسی یا وطنی خدمت انجام دینے کے ضمن میں اقبال اور مولانا مدنی کے نقطہ ہائے نظر مختلف نہیں ہیں۔ استشہاد "نیا شوالہ" "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اور 'ترانۂ ہندی' کے ایک ایک مصرعے سے کیا ہے۔ اس کے بعد علامہ اقبال کے مضمون بعنوان "جغرافیائی حدود اور مسلمان" کا یہ اقتباس درج کیا ہے:

> "میں نے ابھی عرض کیا ہے کہ مولانا کا یہ ارشاد کہ اقوام اوطان سے بنتی ہیں، محلِ اعتراض نہیں۔ اس لیے کہ قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں..... ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے تعلق رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی دینے کو تیار رہتا ہے۔"
>
> (چراغ محمد، صفحات ۵۹۴۔۵۹۵/مقالات اقبال، صفحات ۲۶۳۔۲۶۴)

آگے لکھتے ہیں کہ "علامہ طالوت نے جو حضرت مدنی اور علامہ اقبال دونوں کے مخلص احباب میں سے تھے ڈاکٹر صاحب کو ساری صورتِ حال سے آگاہ کیا۔" پھر اقبال کا وہ بیان درج کیا ہے جس میں اعتراض واپس لینے کا ذکر ہے۔ اپنے تبصرے میں لکھتے ہیں کہ: علامہ مرحوم کو لفظ ملت سے مغالطہ لگا اور انھوں نے پھر ملت کی جگہ قوم کے کلمے کو اپنی اس تنقید کا موضوع بنایا۔" (صفحہ ۵۹۶) اس کے بعد شکایت کی کہ اقبال نے نہ صرف مولانا مدنی کے خلاف غیر معمولی تلخی اور تندی روا رکھی بلکہ قائداعظم کو بھی طنز اور قدح کا ہدف بنایا۔

قاضی زاہد الحسینی نے بعد ازاں دعویٰ کیا ہے کہ "حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی ساری زندگی جس جدید نظریہ قومیت کی تردید میں گزری ان کے ذمے اس نظریہ کی تبلیغ و اشاعت لگانا

ایک بہتان اور افترا نہیں تو اور کیا ہے؟"

"خلاصۂ بحث" کے زیر عنوان لکھا ہے کہ "بعض اخبارات نے حضرت مدنیؒ پر افترا کیا کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ملت وطن پر موقوف ہے۔ اس سے متاثر ہو کر تحقیق کیے بغیر علامہ اقبال نے —سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است — کہہ دیا، حقیقت حال سے باخبر ہونے کے بعد ملت کے بجائے قوم کا کلمہ درج کر دیا اور اس سے از خود اس وقت کی جاری وطنی قومیت مراد لے کر دوسرا اعتراض کر دیا، بعد میں اس سے رجوع فرما لیا۔ ورنہ علامہ نے خود ایک ملی ترانے میں کہا ہے: چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا/ مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا۔ (صفحہ ۵۹)

قاضی زاہد الحسینی کے بیان کردہ اہم نکات مختصراً اور بیشتر ان کے اپنے الفاظ میں پیش کیے گئے ہیں۔ ان میں غلط بحث کے کئی پہلو ہیں۔ ترانۂ ملی، کا نقل ت، شعر وطنی قومیت یا متحدہ ہندی قومیت کا آئینہ دار نہیں ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ملت اسلامیہ آفاقی ہے اور سب اوطان کو اپنا خیال کرتی ہے۔ 'ترانۂ ہندی' 'نیا شوالہ' اور 'ہندوستانی بچوں کا قومی گیت' اقبال کی ۱۹۰۵ء تک کی منظومات ہیں۔ (دیکھیے: ابتدائی کلام اقبال مرتبہ ڈاکٹر گیان چند) ان نظموں کے تناظر میں صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ۱۹۰۵ء تک اقبال وطنی نظریہ قومیت کے حامی تھے۔ فکری انقلاب کے بعد وہ اسلامی تصور قومیت کے ترجمان و مفسر بنے اور تیس بتیس برس یعنی اپنی وفات تک مسلسل اس کی آبیاری کرتے رہے۔ منظومات بعنوان "وطنیت یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے)" — "ترانۂ ملی" — "جواب شکوہ" وغیرہ اور مثنوی رموزِ بیخودی "نے نظریہ وطنی قومیت کو مسترد کر دیا۔

قاضی زاہد الحسینی نے جغرافیائی حدود اور مسلمان کا اقتباس اسے وطنی قومیت کا آئینہ دار تصور کر کے نقل کیا ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ اس کا مفہوم جغرافیائی ہے اور اقبال کے نزدیک یہ مفہوم اسلام سے متصادم نہیں۔ وطنی قومیت کا جدید سیاسی مفہوم اسلام سے متصادم ہے۔ قاضی موصوف کے نقل کردہ اقتباس کے بعد علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> "مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیت انسانیہ کا ایک قانون ہے، اس لیے جب لفظ 'وطن' کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔" (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۴)

اس اقتباس سمیت اقبال کا مضمون جغرافیائی حدود اور مسلمان قاضی زاہد الحسینی کے پیش نظر نہیں تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اقبال کا جو اقتباس نقل کیا ہے اسے دوبارہ

ثانوی حوالوں سے بھی نقل کیا ہے اور وہ بہت کچھ بدل گیا ہے۔ دوبارہ اسے اس طرح شروع کیا ہے۔ "ہزاروں لاکھوں برسوں سے قومیں ملکوں سے وابستہ رہی ہیں۔" (چراغ محمد، صفحہ ۶۰۰) وطنیت کے سیاسی تصور کا کلی ادراک مولانا مدنی بھی نہیں کر پائے تھے۔ انھوں نے اس کا جواز ضلعی بورڈوں اور اسمبلیوں میں تلاش کیا تھا۔ (متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۴۷) حالانکہ ضلعی بورڈ میں بھی اکثریت غیر مسلموں کی ہو تو وہ آئینِ پیغمبر کا پابند نہیں ہوتا اور غیر مسلم اکثریت کی حامل کوئی اسمبلی اسلامی ہیئت اجتماعیہ کی ضامن نہیں ہو سکتی۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے اسے "بناء فاسد علی الفاسد" قرار دیا ہے۔ (مسئلہ قومیت، صفحات ۹۴-۹۵) اقبال کے نزدیک "جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی" اور اس بات سے اب تمام علما کو اتفاق ہے اور ان کا مطالبہ پاکستان میں اسلامی نظام کے نفاذ کا ہے۔ یہی وہ بات ہے جسے علامہ اقبال اسلامی ہیئتِ اجتماعیہ کہتے ہیں۔ جس ملک میں اکثریت غیر مسلموں کی ہو وہاں اسلامی ہیئتِ اجتماعیہ بروئے کار نہیں آسکتی۔ سادہ لفظوں اسلامی نظامِ حیات قائم نہیں ہو سکتا۔

قاضی زاہد الحسینی کے پیدا کردہ خلطِ مبحث کا نقطۂ عروج یہ ہے کہ جہاں ایک طرف انھوں نے علامہ اقبال کو وطنی قومیت کا حامی ثابت کرنا چاہا ہے۔ وہاں دوسری طرف مولانا مدنی سے جدید نظریۂ وطنیت کو منسوب کرنا افترا قرار دیا۔ اس ضمن میں مولانا مدنی کے رسالے "متحدہ قومیت اور اسلام" کو یکسر نظر انداز کر دیا جس میں متحدہ وطنی قومیت پر بار بار زور دیا گیا ہے اور آل انڈیا کانگرس کے منشور کی حمایت کی گئی ہے۔ مولانا اسماعیل ذبیح کے مضمون "ہم کارکنانِ تحریک پاکستان اب شرمندہ ہیں" کو چراغ محمد کی زینت بنانے کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ مولانا مدنی کی مخالفتِ تحریکِ پاکستان درست تھی۔ بے شک پاکستانی لیڈر شپ کا رخ بحیثیت مجموعی غلط رہا اور پاکستان لوٹ مار کا شکار رہا تاہم کروڑوں مسلمانوں کا ہندو بالادستی سے آزاد ہو جانا معمولی کارنامہ نہیں ہے۔ پاکستان کا دستور بڑی حد تک اسلامی ہے اور اس کا عملی نفاذ جلد یا بدیر ممکن ہے۔

قاضی زاہد الحسینی نے ملت اور قوم کے فرق کا سہارا لیا ہے، مولانا مدنی اور ان کے دفاع میں دوسرے لکھنے والوں کی طرح، جبکہ اقبال دونوں الفاظ کو مترادف کے طور پر مدت سے استعمال کر رہے تھے۔ سید سلیمان ندوی الفاظ کے غیر مناسب استعمال کے ضمن میں اپنی رائے سے اقبال کو آگاہ کیا کرتے تھے لیکن قوم اور ملت کو مترادف کے طور پر استعمال کرنے کو بھی قابلِ اعتراض نہ سمجھا تھا۔ دراصل یہ الفاظ اقبال سے پہلے بھی مترادف کے طور پر زیرِ استعمال تھے۔ مثلاً غالب کا مصرع ہے: ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ زبان نے اقبال کی زبان پر بہت اعتراضات کیے لیکن ملت بمعنی قوم کو بھی

ہدف اعتراض نہ بنایا۔ لفظی نزاع کا کھڑاگ ہی فضول تھا۔ اصل معاملہ تصورات کا تھا۔ متحدہ وطنی قومیت کی حمایت میں اقبال کا حوالہ اخبار انصاری تھا نہ کہ کوئی لیگی اخبار۔ اس کا ثبوت متحدہ قومیت اور اسلام کے صفحہ ۲۳ پر موجود ہے۔ اقبال کے اشعار کسی غلط فہمی کا نتیجہ نہیں تھے اور نہ ان کا ہدف مولانا مدنی کی ذات تھی۔ اسلامی تصور قومیت کی تفسیر و تلقین میں اقبال نے اپنی زندگی صرف کی تھی۔ مولانا مدنی نے اسے دریا برد کرنا چاہا۔ اقبال کا شاعرانہ وار واقعی سخت تھا لیکن دین کی حفاظت کے لیے تھا۔ ایک بڑے اور متقی عالم دین کا وزن وطنی قومیت کے پلڑے میں دیکھ کر اقبال نے انھیں بے وزن کر دینا چاہا اور دین کے پلڑے کو بھاری کر دیا۔

یہ خیال ہی غلط ہے کہ اقبال تک غلط خبر پہنچی تھی یا انھوں نے 'بلا تحقیق' شعر کہہ دیے تھے۔ تفصیل کتاب اول میں بیان ہو چکی ہے۔ پروفیسر قاضی زاہد الحسینی کا اپنا مقصد "تحقیق" نہیں بلکہ مولانا مدنی کا بہر صورت دفاع تھا خواہ اس کے لیے پاکستان ہی کو سوالیہ نشان بنانا پڑے۔ کیا تمام تر علمی فضل و کمال اور زہد و تقویٰ کے باوجود مولانا مدنی سے صرف ایک غلطی کا ارتکاب ناممکن تھا؟ انصاری میں شائع شدہ بیان واضح طور پر وطنی قومیت کی تلقین کرتا ہے لیکن جب مولانا مدنی نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ میں نے مسلمانوں کو وطنی قومیت اختیار کرنے کا مشورہ نہیں دیا تو اقبال نے اپنا اعتراض واپس لے لیا۔ اقبال کی وفات کے بعد مولانا مدنی کا رسالہ متحدہ قومیت اور اسلام شائع ہوا تو اس میں متحدہ وطنی قومیت کی حمایت و تلقین موجود تھی۔ یہ ایک حقیقی تضاد ہے جسے رفع کرنے کی کوشش قاضی زاہد الحسینی نے ناقص دلیلوں سے کی ہے۔ اس کوشش پر بھی ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔

"ایک سوال اور اس کا جواب" کے زیرِ عنوان قاضی محمد زاہد الحسینی لکھتے ہیں۔ "یہاں سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جب حضرت مدنیؒ یہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے اس کلام (موجودہ دور میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں، مذہب سے نہیں) میں اس بات کی خبر دی تھی کہ آج کے دور میں قوموں نے اپنی قومیت کے لیے وطن کو بنیاد بنا رکھا ہے نہ کہ مذہب کو، مگر اس کے ساتھ ساتھ حضرت مدنیؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ وطن کو انگریزوں سے آزاد کرانے کے لیے ہندوستان کے باشندوں کو وطنی متحدہ قومیت اختیار کرنی چاہیے، ان دونوں باتوں میں بظاہر تضاد معلوم ہوتا ہے۔" (چراغ محمد، صفحہ ۵۹۸) اس کے بعد قاضی موصوف لکھتے ہیں کہ وطنی قومیت تین قسم کی ہوتی ہے۔ ایک قسم اشتراکی ممالک میں ہے۔ دوسری ہٹلر کے جرمنی میں ظاہر ہوئی۔ یہ دو قسمیں خلاف اسلام ہیں۔ تیسری قسم جو خلاف اسلام نہیں ہے وہ یہ ہے کہ ایک وطن کے رہنے والے اپنے اپنے مذہب، تہذیب، اور ثقافت پر قائم رہتے ہوئے وطن کے

تحفظ اور اس کی بقا کے لیے متحد ہو کر کام کریں۔ اسی وطنی قومیت کو حضرت مدنیؒ، ابوالکلام آزادؒ، مولانا محمد علی جوہر اور دیگر مجاہدین ملت اسلامیہ نے، ہندوستان کو، انگریزوں سے آزاد کرانے کے لیے ضروری قرار دیا۔

مولانا محمد علی کی گول میز کانفرنس لندن والی آخری تقریر کا اقتباس دے کر جس میں محمد علی نے اپنے اسلامی دائرے اور ہندوستانی دائرے سے تعلق پر الگ الگ زور دیا علامہ اقبال کے کچھ اقتباسات پیش کیے ہیں جن کا مقصد اقبال کی "وطنی قومیت" کے ساتھ "محبت" کو ثابت کرنا ہے۔ آخر میں مولانا ابوالہاشم کے انٹرویو کا اقتباس درج کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قومیں پاسپورٹ کی بنیاد پر بنتی ہیں۔ اس سے پہلے اپنی حتمی رائے ان الفاظ میں پیش کی ہے۔

"۱۹۳۵ء سے پہلے اس خطۂ ہند کے رہنے والے تمام لوگوں کی وطنی قومیت ہندی تھی، برما کے الگ ہو جانے سے برمی اور ہندی ہو گئی، ۱۹۴۷ء کے بعد برصغیر میں تین وطنی قومیتیں بن گئیں۔ ۱۹۷۱ء میں بنگلہ دیش بن جانے کے بعد اب چار وطنی قومیتیں بن گئیں، برمی، بھارتی، بنگلہ دیشی، پاکستانی — اس میں اسلام کے خلاف کون سی بات ہے؟"

قاضی محمد زاہد الحسینی کے اس استدلال سے یا تو وہ شخص اتفاق کر سکتا ہے جس کی تحقیقی نظر اقبال کے اسلامی تصورِ قومیت اور مغرب کے وطنی تصورِ قومیت پر نہ ہو اور عالم دین کی معتبر حیثیت کے باعث وہ مولانا مدنی یا قاضی زاہد الحسینی کی تاویلات کا اعتبار قومیت کے ضمن میں بھی قائم کر لے اور یا وہ شخص جس میں بیک وقت یہ خصوصیات جمع ہوں (۱) وہ مادی اور روحانی تصورِ قومیت کے فرق کا ادراک نہ رکھتا ہو۔ (۲) نہ صرف علامہ اقبال اور ابوالاعلیٰ مودودی سے پرخاش رکھتا ہو بلکہ خود دیوبند کے ان اکابر سے بھی اختلاف رکھتا ہو جنھوں نے ہندی قومیت کو رد کر کے اسلامی قومیت کی توثیق کی، ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو الگ اقوام قرار دیا اور اس بنا پر پاکستان کی حمایت کی (۳) مولانا مدنی کے دینی علم و فضل، زہد و تقویٰ اور استاد الاساتذہ ہونے کے باعث انھیں غلطی سے مبرا اور حق کا معیار دل سے مانتا ہو۔ ان تین قسم کے اشخاص کے علاوہ یہ استدلال کسی کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ الرشید کے مدنیؒ و اقبال نمبر (۱۹۷۸ء) کے بعد وطنی نظریۂ قومیت اور ہندو مسلم متحدہ قومیت کی حمایت میں چراغ محمد (۱۹۹۴ء) تازہ ترین اور بظاہر توانا آواز ہے۔ لہٰذا تکرار کے اندیشے کے باوجود قاضی زاہد الحسینی کے پیش کردہ استدلال و استشہاد کا جائزہ ضروری ہے۔

مرتب چراغ محمد کی یہ رائے گزشتہ صفحات میں سامنے آ چکی ہے کہ مولانا مدنی کی ساری زندگی جس جدید نظریۂ قومیت کی تردید میں گزری ان کے ذمے اس نظریہ کی تبلیغ و اشاعت لگانا ایک بہتان اور افترا ہے۔ (چراغ محمد، صفحہ ۵۹۶) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جدید

نظریہ قومیت غیر اسلامی ہے تبھی مولانا مدنی کی ساری زندگی اس کی تردید میں گزری۔ اس دعوے، اعلان اور اقرار کے بعد مولانا مدنی ہی کے دفاع میں وطنی قومیت کی حمایت وتوثیق حیران کن ہے۔ مولانا مدنی کا تضاد تو دور نہ ہو سکا کہ وطنی قومیت کو خس خبرثہ کہہ مشورہ قرار دینے کے بعد انھوں نے وطنی قومیت کا مشورہ زور شور سے دیا، خود قاضی زاہد الحسینی تضاد کا شکار ہو گئے۔

قاضی زاہد الحسینی نے تین وطنی قومیتیں بتائی ہیں جن میں سے اشتراکیت اور فاشیت سے متعلق وطنی قومیتوں کو غیر اسلامی اور اس کے ماسوا مغرب کے جدید نظریہ قومیت کو، جس کا اظہار محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد اور مولانا مدنی کے ہاں ہوا اسلام کے مطابق قرار دیا ہے۔ قاضی صاحب کے پیش کردہ اقتباس سے بھی ظاہر ہے کہ محمد علی دو دائروں کے اسیر تھے۔ ایک اسلامی، دوسرا ہندوستانی، مولانا مدنی نے متحدہ ہندی قومیت (یعنی ہندوستانی دائرے) کی حمایت کی اور اسے اسلام کے مطابق قرار دیا۔ ابوالکلام آزاد الہلال کے دور میں علامہ اقبال سے متفق تھے اور صرف اسلامی دائرے کے علمبردار تھے ان کے یہ جملے لائق توجہ ہیں:

> "یہ (مسلم) برادری خدا کی قائم کی ہوئی ہے۔ ہر انسان جس نے کلمہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کیا، اس برادری میں شامل ہو گیا۔ خواہ مصری ہو خواہ نائیجیریا کا وحشی ہو، خواہ قسطنطنیہ کا تعلیم یافتہ ترک۔ لیکن اگر وہ مسلم ہے تو اس ایک خاندانِ توحید کا عضو ہے جس کا گھرانا کسی خاص وطن اور مقام سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ تمام دنیا اس کا وطن اور تمام قومیں اس کی عزیز ہیں۔" (خطبات ابو الکلام آزاد، صفحہ ۱۳)

بعد میں ابوالکلام ہندوستانی دائرہ کے علمبردار بن گئے لیکن اس کی اسلامی تاویلات نہ کیں۔ اب وہ اسے تاریخ کا ثمر اور قدرت کا اٹل فیصلہ قرار دیتے تھے۔ چنانچہ کانگرس کے صدر کی حیثیت سے اعلان کیا:

> "ہماری ہزار برس کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچا ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جا سکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا اور قسمت کی مہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں اب ہم ایک ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔" (ابو الکلام آزاد، ایک ہمہ گیر شخصیت، صفحہ ۳۹۸)

قاضی زاہد الحسینی کا یہ کہنا کہ ہندی وطنی قومیت کی چار وطنی قومیتیں بن گئیں، علامہ اقبال کے مؤقف کی توثیق ہے۔ اقبال نے خود لکھا ہے کہ کل تک اہلِ برما ہندوستانی تھے اور آج بری ہیں۔ اس کے حدود آج کچھ ہیں اور کل کچھ۔" (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۴) لیکن اسلام

ایک ابدی حقیقت ہے۔ اسلامی قومیت زمان ومکان سے ماورا ہے۔ بقول اقبال "اسلام ترا دیں ہے تو مصطفوی ہے" (وطنیت۔ بانگ درا) اس کے جواب میں مولانا ابوالہاشم کا چبھتا ہوا جملہ چراغ محمد میں نقل ہوا ہے کہ "پاسپورٹ کے فارم پر قومیت کے خانے میں اسلام لکھ دینے سے مجھے سعودی عرب کا پاسپورٹ نہیں مل سکتا۔" اس بیان میں بعض حقائق نظر انداز ہوئے ہیں۔ پاسپورٹ پر مبنی قومیت اس وقت تبدیل ہو جاتی ہے جب جغرافیائی وطن میں کمی بیشی یا تبدیلی ہو جاتی ہے۔ یہ قومیت ہندی سے بری ہو سکتی ہے۔ آج کل (اوائل ۲۰۰۱ء میں) مقبوضہ کشمیر کے حریتی رہنماؤں کو پاکستان آنے کے لیے ہندوستانی پاسپورٹ کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ان کی پاسپورٹی قومیت ہندوستانی ہے۔ یہ ایک مادی قومیت ہے جسے روحانی قومیت میں بدلنے کی جدوجہد جاری ہے۔ سرینگر میں "پاکستان سے رشتہ کیا: لا الٰہ الا اللہ کے نعرے فضا میں گونج رہے ہیں۔ اسلام کسی دیس کا نام نہیں ہے۔ اتنی سی بات اقبال کو معلوم تھی لیکن اس استعارے کو مولانا قاضی سمجھ نہیں پائے۔ تاہم اُمتِ مسلمہ کا اتحاد کسی وقت قائم ہو گیا اور وہ اسلامی رشتے کے باعث ہی قائم ہو سکتا ہے تو کسی بھی مسلمان ملک کا جاری کردہ پاسپورٹ تمام مسلم ممالک میں معتبر اور قابلِ قبول ہوگا۔

پاکستان کو وطنی قومیت کہنا مغالطہ ہے۔ پاکستان اسلامی قومیت کی بنا پر قائم ہوا اور اس کے دستوری وسرکاری نام میں "اسلامی جمہوریہ" کے الفاظ شامل ہیں۔ بنگلہ دیش اگرچہ وطنی ولسانی بنیاد پر بنا اور وہاں ہندو کروڑوں کی تعداد میں ہیں جو اسے "قومی ریاست" رکھنا چاہیں گے لیکن وہاں بھی مسلم اکثریت ہے اور وہ ملک کسی وقت اسلامی ریاست بن سکتا ہے، اور اگر اسلامی اتحاد قائم ہوا تو بنگلہ دیش اس میں شامل ہوگا۔ اب بھی وہ او آئی سی اور جی ایٹ میں شامل ہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک "مسلم اکثریت والے ملکوں میں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے کیونکہ وہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہے" اقبال کہتے ہیں کہ "قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کو صرف ان ممالک میں درپیش ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کا تقاضا ہے کہ وہ اپنی ہستی کو بالکل مٹا دیں۔" (Thoughts and Reflections of Iqbal, P.287-288) اس خطرے سے برصغیر کے مسلمان دوچار تھے۔ بھارتی مسلمان اب بھی اس خطرے سے دوچار ہیں۔ علامہ اقبال کی تجویز یہ تھی کہ برصغیر کے جن علاقوں میں مسلمان اکثریت میں ہیں ان پر مشتمل الگ مسلم ریاست قائم کر دی جائے۔ مذکورہ "مجاہدینِ ملت" نے متحدہ ہندوستانی قومیت پر زور دیا جس کا مقصد متحدہ ہندوستان کی آزادی تھی۔ بس یہی موقف اور یہی نعرہ اسلام کے منافی تھا۔

قاضی زاہد الحسینی کی یہ رائے درست ہے کہ ان مجاہدینِ ملت نے وطنی قومیت کو اس لیے

ضروری قرار دیا تھا تا کہ ہندوستان کو انگریزوں سے آزاد کرایا جائے۔ مولانا مدنی نے متحدہ قومیت کا یہی جواز پیش کیا ہے۔ اپنے رسالے میں اس موقف کو بار بار دہرایا ہے کہ انگریزی حکومت نے ہندوستان کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ اس سے نجات حاصل کرنا بے حد ضروری ہے۔ قوت کے بغیر انگریز سے آزادی حاصل نہیں کی جا سکتی اور بیش از بیش قوت بہم پہنچانے کے لیے متحدہ قومیت کے سوا چارہ نہیں اور متحدہ قومیت کی، بجز وطن، اور کوئی اساس نہیں۔ اسی طرز فکر کی بنیاد پر، کانگرسی زعما کی طرح، مولانا مدنی نے علامہ اقبال سمیت متحدہ قومیت کے مخالفوں کو ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا بتایا۔ مولانا مدنی نے لکھا ہے کہ وطنی قومیت کے ہتھیار سے برطانیہ نے عثمانی خلافت کی جڑ کھودی تھی، لہٰذا اسی ملعون ہتھیار کو برطانیہ کی جڑ کھودنے کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔ (متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۵۷) انھیں یہ بھی گلا ہے کہ برطانیہ جب اس ہتھیار کو استعمال کر رہا تھا، تو اس وقت کسی نے اس کا مقابلہ نہ کیا اور پان اسلامزم قصۂ پارینہ بن گیا۔ (ایضاً، صفحہ ۵۵) اور اب جبکہ وطنی قومیت سے برطانیہ کی جڑ کھودی جا سکتی ہے "تو ہم کو کہا جاتا ہے کہ اسلام صرف ملی اتحاد کی تعلیم دیتا ہے۔" (صفحہ ۵۶)

کیا مسلمان کوئی ملعون ہتھیار غیر مسلموں کے خلاف استعمال کر سکتا ہے؟ مثلاً اگر مسلمانوں کے دشمن انھیں بے حیا، عیش پرست اور منشیات کا عادی بنا کر کمزور کرنا چاہیں تو کیا یہی ہتھیار غیر مسلموں کے خلاف استعمال کرنے کی اجازت اسلام دیتا ہے؟ وطنی قوم پرستی کے خلاف اور اسلامی اصول اتحاد کے ضمن میں بیداری سب سے پہلے اقبال ہی نے پیدا کی۔ یہ شعر ۱۹۰۶ء کا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے

متحدہ قومیت کا اصول ہندوستان کی آزادی کے لیے اختیار کیا گیا لیکن اگر اس اصول کے تحت آزادی ملتی تو مسلمان انگریزوں کی جگہ ہندوؤں کے زیر تسلط آ جاتے۔ گویا ایک ملعون ہتھیار سے وہ اپنی ہی جڑ کھود دیتے۔ اسی لیے علامہ اقبال نے لکھا تھا کہ "مسلمان کی حیثیت سے انگریزی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائے۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں انہی اصولوں پر ہوں، جن پر انگریزی حکومت قائم ہے۔ ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد؟ (مقالات اقبال، صفحہ ۲۷۹)

مولانا مدنی نے یہ نہ سوچا کہ انگریزوں کے خلاف ہندو مسلم تعاون سے بھی قوت فراہم ہو سکتی تھی لیکن یہ تعاون ممکن اس لیے نہ ہوا کہ اکثریتی قوم مسلم حقوق کے تحفظ کی ضمانت دینے پر کبھی آمادہ نہ ہوئی۔ اقبال نے مسلمان کی قوت کا راز توحید میں تلاش کیا تھا اور مسلمانوں میں بیداری کی ایسی لہر آئی کہ انگریز اور ہندوؤں دونوں کے تسلط سے مسلم اکثریت کے علاقے آزاد ہو گئے۔ مولانا مدنی کے نزدیک واحد طریقہ متحدہ قومیت کا تھا لیکن ہوا یہ کہ ان کے رسالے متحدہ قومیت اور اسلام کی اشاعت کے بعد صرف آٹھ برسوں میں، متحدہ قومیت کے بغیر ہی، آزادی ممکن ہو گئی۔ معلوم ہوا کہ مولانا مدنی کا مؤقف صائب نہیں تھا۔

مولانا مدنی کے بیانات کے باعث علامہ اقبال سوتے سوتے اکثر اٹھ بیٹھتے تھے اور کہتے تھے کہ "مسلمانوں کو کیا ہو گیا؟ جو لوگ دین کے راز دار تھے وہی دین سے بے خبر ہیں۔ وہ بھی کہنے لگے ہیں قومیں اوطان سے بنتی ہیں...... اس مرحلے پر جب مسلمانوں کی موت وحیات کا سوال درپیش ہے، جب مسلمان غیر منظم اور غیر متحد ہیں، جب کفر والحاد کا سیلاب تیزی سے بڑھ رہا ہے، مخالف قوتیں ان کے خلاف صف آرا ہیں اور وہ خود دین سے بے بہرہ۔ اگر کہیں علما نے بھی سیاست کی وہ تعبیر قبول کر لی جس کی بنا مادیت پر ہے اور جس سے ان کے سیاسی اور انجام کار جداگانہ قومی وجود کی نفی ہو جائے گی تو کیا ہو گا (اقبال کے حضور، صفحات ۲۱۷-۲۱۸)

خدا کا شکر ہے کہ اکثر علما نے مولانا مدنی کا مؤقف مسترد کر دیا اور علامہ اقبال کی راہ نمائی قبول کر لی۔ ان میں دیو بندی علما شامل تھے۔ بقول پروفیسر کلیم اختر "واقعات اس امر کے شاہد ہیں کہ دیو بند کے بیشتر علمائے کرام نے علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی زیرِ قیادت تحریکِ پاکستان میں حصہ لیا اور اقبال کی ہم نوائی کی۔" (الرشید، مدنی و اقبال نمبر، صفحہ ۳۳۵)

قاضی زاہد الحسینی کی رائے ہے کہ مولانا مدنی کے خلاف علامہ اقبال کے قطعہ بند اشعار ان کی شان کے مناسب نہیں۔ انھوں نے یہ تاثر بھی دیا ہے کہ اقبال نے عادتاً قائداعظم کے خلاف بھی شعر کہے۔ بعض اقبال شناسوں کی یہ رائے بھی درج کی ہے کہ اگر ارمغانِ حجاز اقبال کی زندگی میں مرتب ہوتی تو وہ ان اشعار کو درج نہ کرتے۔ (چراغ محمد صفحات ۵۹۶-۵۹۷)

اقبال کی نظم جس میں محمد علی جناح کا ذکر ہے ۱۹۲۱ء کی ہے اور متروک ہے۔ تب مسلم لیگ کانگرس کا دم چھلا بنی ہوئی تھی۔ سالک نے تفصیل بیان کی ہے۔ (ذکرِ اقبال، صفحہ ۱۱۱) محمد علی جناح سے حقیقی اختلاف پر مبنی اقبال کا بیان مخلوط انتخابات اور آئینی کمیشن کے ضمن میں ۱۹۲۷ء کے آخر میں جاری ہوا۔ (دیکھیے، گفتارِ اقبال، صفحات ۹۱ تا ۹۴) بعد میں جب جناح اقبال کے راستے پر آ گئے تو قائداعظم کے مقام پر فائز ہوئے۔ "حسین احمد" کے زیرِ عنوان

اقبال کے اشعار طنز و قدح کی عادت کا نتیجہ نہیں تھے بلکہ اقبال وطنی متحدہ قومیت کا قلع قمع کر کے مسلمانوں کے جداگانہ قومی وجود کو فنا ہونے سے بچانا چاہتے تھے۔ ارمغان حجاز وفات اقبال کے بعد شائع ہوئی۔ مذکورہ اشعار کا اس میں شامل ہونا قابل افسوس ہے لیکن قابل افسوس متحدہ قومیت اور اسلام نامی رسالہ بھی ہے جو اقبال کی وفات کے بعد مولانا مدنی نے اپنی زندگی میں شائع کیا۔ اقبال کے یہ اشعار اس رسالے کا توڑ ہیں اور اس تناظر میں ان کا ارمغان حجاز میں شامل ہونا ضروری تھا۔

۳۶۔ مثال کے طور پر مولانا سید حامد میاں نے علامہ اقبال کی یہ گفتگو نقل کی ہے کہ "مولانا حسین احمد کا فرض ہے کہ اسی اصول کی بنا پر جو میثاق مدینہ میں قائم کیا گیا، کانگرس سے مفاہمت کا مطالبہ کریں، بجائے یہ کہنے کے کہ قومیں اوطان سے بنی ہیں۔" مولانا حامد میاں نے اقبال کی یہ بات بھی نقل کی ہے کہ "اسلام نے جو شرائط قائم کی ہیں، ان پر غیر مسلم اقوام سے تعاون کیا جائے گا۔" اس کے بعد مولانا موصوف لکھتے ہیں کہ اس اعتبار سے مولانا کے اور اقبال کے نظریہ میں، صرف آپس میں متعارف نہ ہونے کا حجاب ہی نظر آتا ہے ورنہ کوئی فرق نہیں۔ دونوں کا نظریہ ایک ہے۔" (الرشید، مدنی و اقبال نمبر، صفحہ ۲۲۹)

دونوں کا نظریہ ایک نہیں ہے۔ "میثاق مدینہ" کے ضمن میں اقبال نے مزید کہا کہ "اسلامی ریاست میں جب از روئے میثاق مدینہ مسلمان اپنی جگہ پر ایک امت تھے اور غیر مسلم (یہود) اپنی جگہ پر ایک امت، گو شہریوں کی حیثیت سے حقوق اور فرائض میں سب ایک دوسرے کے شریک، تو مولانا حسین احمد کا بھی فرض تھا کہ اسی اصول کو پیش نظر رکھتے۔ بنائے گفتگو ہوتی تو یہی اصول نہ کہ وطن اور قوم کا مغربی تصور" (اقبال کے حضور، صفحہ ۲۱۹)

اقبال میثاق مدینہ سے دو قوموں کا تصور اخذ کرتے ہیں جبکہ مولانا مدنی متحدہ قومیت کا (دیکھیے، متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۶۱) اقبال کا دوسرا جملہ مرتضیٰ احمد خان میکش، علامہ اقبال سوال جواب سے لیا گیا ہے۔ پوری گفتگو حسب ذیل ہے:

میکش ——کیا قوم اور ملت کا وجود الگ الگ ہے؟

اقبال ——فرض کیجیے قوم کا وجود ملت سے الگ ہے جب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک قوم یا بحیثیت ایک ملت ہندوستان کے آئینی ارتقا میں ہم اپنا مفاد کیونکر محفوظ کر سکتے ہیں؟

میکش ——آپ تو قوم کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے۔ آپ کے نزدیک حقیقی وجود ملت کا ہے۔

اقبال ——میں وطنی قومیت کا وجود تسلیم نہیں کرتا۔ وطنی قومیت کا تصور اسلام کے خلاف ہے۔

میکش ——اگر یہ صحیح ہے تو اسلام کا مطالبہ بڑا سخت ہے۔

اقبال ——اس کے سخت ہونے میں کلام نہیں، لیکن اسے کیا کیا جائے کہ اسلام کا مطالبہ بہر حال یہی ہے۔

میکش ——— اندریں صورت دوسری قوموں سے تعاون کیسے ہوگا؟

اقبال ——— انہی شرائط پر جو اسلام نے قائم کی ہیں۔ اس سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نمونہ ہمارے سامنے ہے۔ یہی نمونہ خلفا کے سامنے تھا۔ (اقبال کے حضور، صفحات ۲۲۳-۲۲۴)

مولانا حامد میاں کا اقبال سے منسوب کردہ جملہ اس آخری جواب سے ماخوذ ہے۔ یہاں دو امور قابلِ توجہ ہیں۔ کانگرس سے مولانا مدنی کا تعاون اسلام کی قائم کی ہوئی شرائط پر نہ تھا بلکہ غیر مشروط تھا۔ کانگرس نے مسلمانوں کا جداگانہ انتخاب کا مطالبہ تک رد کر دیا تھا۔ کانگرس کا مقصد وطنی بنیادوں پر ایک قوم کی تشکیل تھی۔ مولانا مدنی کا ارشاد ہے کہ "یہی وہ چیز ہے کہ جس کا اعلان کانگرس ہمیشہ سے کر رہی ہے..... ہندوستان کی آبادی جن مختلف اور متصادم عناصر سے مرکب ہے ان سب کو متحد و متفق کر کے ایک قوم بنانا۔" (متحدہ قومیت اور اسلام، صفحات ۶۹-۷۰) مولانا مدنی اس مؤقف کو اسلامی جواز فراہم کر رہے تھے جبکہ اقبال اسے "خلافِ اسلام" قرار دے رہے تھے۔ چنانچہ یہ کہنا کہ "دونوں کا نظریہ ایک ہے۔" حقیقت کی غلط ترجمانی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر مولانا مدنی کانگرس کا غیر مشروط ساتھ نہ دیتے اور مسلم حقوق کے تحفظ کی شرط پر کانگرس سے تعاون کرتے تو یہ دو قوموں کا باہمی تعاون ہوتا۔ ایسی صورت میں اقبال انگریزوں کے خلاف مشترکہ جدوجہد کے حق میں تھے۔ کئی برس پہلے ۶ دسمبر ۱۹۳۳ء کے اپنے بیان میں اقبال نے کہا کہ اگر ہندو یا کانگرس مسلمانوں کے مطالبے مان لے تو مسلمان ان کے ساتھ جنگِ آزادی میں حصہ لینے کے لیے تیار ہیں، ورنہ ہندوستان کو مذہبی، تاریخی اور تمدنی حالات کے پیشِ نظر تقسیم کرنا ہوگا۔ (Thoughts and Reflections of Iqbal، صفحات ۳۶۵-۳۶۷) پنڈت نہرو نے جواب میں کہا کہ میرے لیے مذہبی اعتبار سے مختلف جماعتوں پر نظر ڈالنا نہایت دشوار ہے۔ ہندوستان کے ہندو اور مسلم عوام میں نہ تو کوئی نسل کا فرق ہے نہ تہذیب کا۔ میں مذہبی طور پر ہندوستان کی تقسیم کا قائل نہیں۔ (سر محمد اقبال کے سوالوں کا جواب، مشمولہ مضامینِ نہرو، صفحات ۴۸، ۴۹، ۵۳)

غرض ہندو یا کانگرس مسلمانوں کے مطالبات ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ مولانا حامد میاں کا یہ مؤقف کہ "مولانا مدنی کی مراد متحدہ قومیت سے خاص حد تک تعاون ہی تھا" اس لیے صائب نہیں کہ مولانا مدنی کا تعاون بغیر کسی میثاق کے اور غیر مشروط تھا۔ وہ کانگرس کے بیانات پر بھروسہ کر رہے تھے اور شاید خوش فہمی کی بنا پر مسلمان قوم کو ہندو اکثریت کے حوالے کرنا چاہتے تھے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ "کانگرس نے ہندوستان کی اقلیتوں کے بارے میں کئی بار اعلان کیا ہے اور صاف بتا دیا ہے کہ کانگرس ان کی حفاظت کرنا اور ان کے آگے بڑھنے

کے لیے یا ملک کی سیاسی، اقتصادی اور تمدنی زندگی میں حصہ لینے کا پورا پورا موقع دینا فرض سمجھتی ہے۔" (متحدہ قومیت اور اسلام، صفحہ ۱۷)

مولانا مدنی کی خوش فہمی اس وقت دور ہوئی جب "گائے کی قربانی کا بہانہ بنا کر دارالعلوم کی تلاشی" کانگرسی حکومت نے لی۔ اس ضمن میں قاضی محمد زاہد الحسینی نے کسی شاعر کی نظم درج کی ہے، جس کے پچیس اشعار میں سے چند ایک یہ ہیں:

آج تو تیرِ ملامت کا نشانہ ہوں میں — آج نیرنگِ زمانہ سے تماشہ ہوں میں
آج حسین احمد، آزاد کا آنسو ہوں میں — کسی ناکام وفا کا تہی پہلو ہوں میں
آج کہتے ہو مسلمان وفادار نہیں — سچ کہو تم تو جفا کیش جفا کار نہیں
اپنے چھوڑے تمھیں سینے سے لگایا ہم نے — خون اپنا سرِ میدان بہایا ہم نے
ہم ہیں غدار تو پابندِ وفا تم بھی نہیں — اپنی کثرت پہ نہ اتراؤ خدا تم بھی نہیں

(چراغ محمد، صفحات ۴۲۷۔۴۲۸)

"اپنے چھوڑے تمھیں سینے سے لگایا ہم نے" ایک شکوہ ہے ہندو قوم سے، لیکن یہ ایک اعتراف بھی ہے اس حقیقت کا کہ وطنی قومیت کا راگ الاپنے والوں کے اپنے صرف مسلمان تھے جنھیں چھوڑ کر ایسی قوم کو سینے سے لگایا گیا جو پابندِ وفا نہیں تھی اور نہ "وطنی قومیت" والے مسلمانوں کو "وفادار" ماننے پر آمادہ تھی۔ علامہ اقبال نے وطنی قومیت کا بت پاش پاش کر دیا اور قیامِ پاکستان کی راہ ہموار کر دی۔ ان حقائق کے تناظر میں بعض علما کا یہ مؤقف بے بنیاد ہے کہ مولانا مدنی اور اقبال کا نظریہ ایک ہی ہے۔

۴۷۔ مکتوبات شیخ الاسلام جلد دوم کی "فہرستِ عنوانات" میں ایک عنوان ہے "علامہ اقبال مرحوم کی سہل ممتنع نظم" —قاری یہی سمجھتا ہے کہ یہ علامہ اقبال کی نظم ہے۔ اُمتِ مسلمہ کا علامہ اقبال لیکن اسے یہ معلوم کر کے حیرت ہوتی ہے کہ وطنی قومیت والوں کا "علامہ اقبال" الگ ہے۔ جب وہ صفحہ ۴۲ دیکھتا ہے تو "علامہ اقبال احمد خان صاحب سہیل" کی نظم ملتی ہے۔ تان اس شعر پر ٹوٹی ہے: بگیر راہِ حسین احمد ار خدا خواہی / کہ نائبِ اُمتِ نبی راہ و ہم زآلِ نبی است" "بگیر راہِ حسین احمد" بمقابلہ "بمصطفیٰ برساں" ایں چہ بوالعجبی است۔

معیارِ حق محمد الرسول اللہ ہیں۔ باقی کہانیاں ہیں۔ مولانا مدنی کو معیارِ حق ماننے والے یہ کیوں بھول جاتے ہیں کہ متحدہ وطنی قومیت پر علمائے حق کا کبھی اجماع نہیں ہوا۔ اگر سید مودودی نیز دوسرے مسالک کے جید علما کو نظر انداز کر دیا جائے تو بھی سید سلیمان ندوی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا محمد الیاس، مفتی محمد شفیع اور مولانا احتشام الحق تھانوی متحدہ وطنی قومیت کے ضمن میں مولانا مدنی سے متفق نہ تھے۔ مولانا مدنی کا علم و فضل، ان کا

زہد و تقویٰ اور ان کا اعلیٰ و ارفع کردار، ان کے سیاسی مؤقف کے صائب ہونے کی ضمانت نہیں ہے۔ ڈاکٹر اسرار احمد نے مولانا امین احسن اصلاحی کی یہ صائب رائے درج کی ہے کہ ''مولانا مدنی اپنی سیاسی رائے کے سوا ہر اعتبار سے ایک مثالی شخصیت تھے۔'' (الرشید، مدنی و اقبال نمبر صفحہ ۳۷۷)

۳۸۔ ارشاد احمد حقانی پاکستان کے نامور دانش ور اور کثیر المطالعہ صحافی ہیں۔ جماعت اسلامی اور ابوالاعلیٰ مودودی کے تناظر میں مسئلہ قومیت پر رائے زنی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''مولانا مودودی نے 'سیاسی کشمکش' کا حصہ دوم لکھا تو اس وقت بہت سے اہلِ علم نے...... کہا کہ قومیت کے تصور کے بارے میں آپ کی اپروچ کلیتاً درست نہیں..... اس میں انھوں نے 'میثاقِ مدینہ' کا ذکر بھی کیا..... وہ لوگ ایک حد تک مولانا حسین احمد مدنی کے قریب چلے گئے جن کا مؤقف تھا کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ اقبال نے بھی اس نظریے پر تنقید کی اور اس پر اقبال کی ایک رباعی بہت مشہور ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ: ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے/ جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے، لیکن یہ ایک غیر متنازعہ بات نہیں ہے۔ یہ بھی میں عرض کروں کہ ان کی جو رباعی ہے، حسین احمد مدنی والی:

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ ز دیو بند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است چہ بے خبر ز مقامِ محمد عربی است

اس کے بارے میں روایت موجود ہے کہ بعد میں انھوں نے اس سے ایک خاص مفہوم میں رجوع کر لیا تھا اور ایک خاص مفہوم میں کہا تھا کہ اقوام اوطان ہی سے بنتی ہیں۔ ملت اور تصور ہے، قومیت اور تصور ہے۔'' (روزنامہ جنگ۔ ۲ نومبر ۱۹۹۸ء)

افسوس ہے کہ ارشاد احمد حقانی لادینی (securlism) کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ مغالطے دینے کا روّیہ اسی وجہ سے ہے۔

نظم بعنوان ''حسین احمد'' میں دو نہیں بلکہ تین اشعار ہیں۔ تیسرا اور آخری شعر حسبِ ذیل ہے:

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است!

کثیر المطالعہ ہونے کے باوجود ارشاد احمد حقانی نے ارمغانِ حجاز کھول کر اس نظم کو پڑھا نہیں اور اسے رباعی سمجھ لیا۔ اس معاملے پر ان کی نظر تحقیقی نہیں ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے اسلامی تصورِ قومیت کو اپنے انداز میں واضح کیا اور 'الہلال' کے دور میں ابوالکلام آزاد نے بھی اپنے اسلوب میں اس پر روشنی ڈالی تاہم علامہ اقبال اس کی تفسیر و تلقین ۱۹۰۶ء سے کر رہے تھے اور اپنی وفات تک کبھی اس تصور سے دست بردار نہیں ہوئے۔ ان کا مضمون ''جغرافیائی حدود

اور مسلمان'' وفات سے کچھ عرصہ پہلے کا ہے۔ یہ مضمون وطنی قومیت کو اسلام کے منافی قرار دیتا ہے اور اسلامی تصورِ قومیت پر مہر تصدیق ثبت کرتا ہے۔

ارشاد احمد حقانی نے مولانا مدنی اور ان کے قریب جانے والے صاحبان علم کے تناظر میں 'میثاق مدینہ' کا ذکر کیا ہے۔ اس ضمن میں یہ حقیقت پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ مدینہ میں مسلمان غالب قوت تھے اور 'میثاق مدینہ' ان کے اجتماعی وجود کو خطرے میں نہیں ڈالتا تھا۔ یہودیوں کو برابر کے شہری حقوق حاصل تھے لیکن وہ 'اُمتِ وسط' کی تشکیل میں بنیادی عنصر کی حیثیت سے شامل نہیں تھے۔ اس حقیقت کو موجودہ پاکستان اور بھارت کے حوالے سے سمجھا جاسکتا ہے۔ پاکستان میں مسلمان اکثریت میں اور غالب قوت ہیں۔ یہاں 'میثاق مدینہ' بروئے کار آسکتا ہے بلکہ عملاً نافذ ہے۔ یہاں اقلیتیں پاکستان کے دفاع میں اکثریت کا ساتھ دیتی ہیں اور ان کے شہری حقوق مسلمانوں کے برابر ہیں۔ اس کے باوجود مسلمانوں کے اجتماعی وجود کو کوئی خطرہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس بھارت میں نظری و دستوری اعتبار سے ہندوؤں اور مسلمانوں کی متحدہ قومیت کے باوجود مسلمان چونکہ مغلوب ہیں، اس لیے 'میثاق مدینہ' کا بروئے کار آنا محال ہے۔ وہاں مسلمانوں کی پسماندگی میں مسلسل اضافہ ہوا ہے اور اسمبلیوں میں ان کی نمائندگی ان کی تعداد کی مناسبت سے بہت کم ہوگئی ہے۔ فوج اور پولیس میں ملازمت کے دروازے ان پر بند ہیں۔ متحدہ آزاد ہندوستان کی صورت میں بھی مسلمان مغلوب ہوتے اور 'میثاق مدینہ' کو بروئے کار نہ لاسکتے۔

جس روایت کا ذکر ارشاد احمد حقانی نے کیا ہے، اس کے دو پہلو ہیں اور دونوں بناوٹی ہیں۔ ایک پہلو یہ ہے کہ اقبال نے اپنی قطعہ بند نظم سے رجوع کرلیا تھا اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ انھوں نے ایک خاص مفہوم میں تسلیم کرلیا تھا کہ قومیں اوطان ہی سے بنتی ہیں۔ رجوع اقبال نے مولانا مدنی پر اعتراض سے کیا تھا۔ یہ جانتے ہوئے کہ انھوں نے وطنی قومیت کی تائید وحمایت کی ہے اور اس ضمن میں اخبار انصاری کا اقتباس درج کرنے کے باوجود اقبال نے مولانا مدنی کے اس مؤقف کی بنا پر کہ میں نے وطنی قومیت کا مشورہ نہیں دیا، اعتراض واپس لے لیا۔ اس بنا پر مذکورہ نظم کے پہلے دو شعر جنھیں حقانی نے رباعی سمجھا ہے گویا منسوخ ہوگئے۔ علامہ اقبال کا کہنا تھا کہ مولانا مدنی 'ایک بیان شائع کردیں اور صاف فرمادیں کہ اسلام کی رو سے وطن بنائے قومیت نہیں۔ وہ ایسا کریں تو ہم ان کی جرأت ایمانی کے اعتراف میں تین کی بجائے چھ شعر کہہ دیں گے۔'' (اقبال کے حضور، صفحہ ۱۲۶) لیکن اقبال کی وفات کے بعد مولانا مدنی کا رسالہ متحدہ قومیت اور اسلام شائع ہوا تو اس میں متحدہ وطنی قومیت کی تائید و تلقین با اصرار موجود تھی۔ علامہ اقبال کا اعتراض بحال ہوگیا اور ارمغان حجاز شائع

ہوئی تو اس میں مذکورہ نظم بھی موجود تھی۔ ان باتوں کے اعادے سے یہ وضاحت مقصود ہے کہ اقبال نے وطنی قومیت پر کوئی سمجھوتا نہیں کیا تھا بلکہ اعتراض واپس لینے کا سبب یہ یقین دہانی تھی کہ مولانا مدنی نے وطنی قومیت کا مشورہ نہیں دیا۔ مولانا طالوت نے اس مقصد کے لیے خاص کوشش کی تھی۔ تفصیل کتاب اول میں بیان ہوئی ہے۔ مولانا طالوت فاضل دیو بند تھے اور خود کو مولانا مدنی اور علامہ اقبال کا عقیدت کیش لکھا ہے۔ قاضی زاہد الحسینی کی یہ رائے درست نہیں کہ وہ اقبال کے احباب میں شامل تھے۔ اقبال کے نام ان کا پہلا خط اس جملے سے شروع ہوتا ہے۔ "اگرچہ میرا یہ درجہ نہیں کہ آپ سے شرف مخاطب حاصل کرسکوں......" (جمالِ اقبال، صفحہ ۳۱۲) آخر میں اقبال سے درخواست کی کہ "اگر مولانا بے قصور ہوں تو مہربانی فرما کر، اپنی عالی ظرفی کی بنا پر، اخبارات میں ان کی پوزیشن صاف فرمائیے۔" پوزیشن صاف ہوئی تو کہانیاں بنائی گئیں۔ جو بات مشہور کی گئی وہ یہ تھی کہ اقبال نے مولانا مدنی سے معافی مانگ لی تھی۔ بعض صاحبان نے لکھا کہ علامہ اقبال نے رجوع کر لیا تھا۔ اس ضمن میں صحیح بات یہ ہے کہ اقبال نے مولانا مدنی پر اعتراض سے رجوع کیا تھا نہ کہ اسلامی تصورِ قومیت سے۔

یہ بات کہ "قومیں اوطان سے بنتی ہیں" اقبال کے نزدیک بحیثیت ایک امر واقعہ یا خبر قابلِ اعتراض نہیں تھی۔ علامہ اقبال کو بخوبی معلوم تھا کہ "زمانۂ حال میں اقوام کی تشکیل اوطان سے ہوتی ہے۔" وہ یہ بھی جانتے تھے کہ "قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔" اقبال کے نزدیک یہ وطن کا جغرافیائی مفہوم ہے اور اس میں کوئی قباحت نہیں۔ اس حیثیت سے وطن سے محبت کرنا بھی جائز اور ضروری ہے کہ یہ ایک فطری جذبہ ہے۔ ان امور سے اقبال اختلاف نہیں کرتے۔ اقبال یورپ کے سیاسی و مادی تصورِ وطنیت یا وطنی قوم پرستی (Territorial Nationalism) جسے عموماً نیشنلزم کہا جاتا ہے، کے اس لیے مخالف ہیں کہ اس میں ایک مادی مظہر خدا کی جگہ لے لیتا ہے۔ تفصیل 'وطنی قومیت اور اسلامی قومیت' کے زیرِ عنوان بیان ہو چکی ہے۔ ارشاد احمد حقانی کا یہ موقف کہ "ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے، غیر متنازعہ بات نہیں ہے" محلِ نظر ہے۔ غیر متنازعہ تو اللہ کی ہستی بھی نہیں ہے اور انسان کا وجود بھی نہیں ہے۔ وطنی قوم پرستی نے نہ صرف بدترین سامراج کو جنم دیا بلکہ سامراجی طاقتیں آپس میں ٹکرا گئیں اور نسلِ انسانی کو دو عظیم اور مہلک و خوفناک ترین جنگوں سے دوچار کیا۔ اسی تصور کو اسلامی دنیا میں فروغ دے کر حکمتِ مغرب نے ملتِ اسلامیہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے۔ وطنی قومیت اسلامی قومیت سے براہِ راست ٹکراتی ہے۔ جدید سیاسی وطنیت بھی ایک اجتماعی اصول ہے اور اسلام بھی ایک اجتماعی اصول ہے۔ وطنی قومیت کی رو سے متحدہ ہندوستان کے باشندے ایک قوم تھے اور مسلم اکثریتی

علاقوں پر مشتمل الگ مسلم ریاست کا قیام اس اصول کے منافی تھا۔ اقبال کے نزدیک "بنا ہمارے حصارِ ملّت کی اتحادِ وطن نہیں ہے۔" ان کے نزدیک اُمّتِ مسلمہ، ملّتِ اسلامیہ یا مسلمان قوم کی بنائے تشکیل خود اسلام ہے۔ اسی تصور کی بنا پر اقبال نے برصغیر میں الگ مسلم ریاست کی تجویز پیش کی اور یہی تصور اتحادِ عالمِ اسلامی کی بنیاد ہے۔

ارشاد احمد حقانی اپنے دلائل وشواہد سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ "ملّت اور تصور ہے، قومیت اور تصور ہے۔" یہ وہی بات ہے جو مولانا مدنی نے بھی کہی تھی اور جس کا جواب اقبال نے ان الفاظ میں دیا تھا:

> "آپ نے سوچا نہیں کہ آپ اس توضیح سے دو غلط اور خطرناک نظریے مسلمانوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ ایک یہ کہ مسلمان بحیثیت قوم اور ہو سکتے ہیں اور بحیثیت ملّت اور دوسرا یہ کہ از روئے قوم چونکہ وہ ہندوستانی ہیں اس لیے مذہب کو علاحدہ چھوڑ کر انھیں باقی اقوامِ ہند کی قومیت یا ہندوستانیت میں جذب ہو جانا چاہیے۔ یہ صرف قوم اور ملّت کے الفاظ کا فرق ہے ورنہ نظریہ وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا اور جس کے اختیار کرنے کے لیے اس ملک کی اکثریت اور اس کے راہ نما آئے دن یہاں کے مسلمانوں کو تلقین کرتے رہتے ہیں۔"

اقبال نے یہ بھی لکھا کہ قوم کو زمین اور ملّت کو بمنزلۂ آسمان کہنے کے باوجود مولانا مدنی نے مسلم قوم کو ہندو اکثریت میں جذب کرنے کا اقدام معناً اور عملاً کیا ہے۔ اس سے اسلام زمین بنتا ہے نہ کہ آسمان۔ (زیرِ نظر جملہ حوالوں کے لیے دیکھیے، جغرافیائی حدود اور مسلمان) اقبال کے نزدیک مسلم اکثریتی ملک میں قومیت اور اسلام عملاً ایک ہی چیز ہے۔ پاکستان کے حوالے سے اس کی وضاحت کی جائے تو وہ یہ ہے کہ پاکستانی شہری بشمول غیر مسلم اقلیتوں کے ایک قوم ہیں اور سب کے حقوق برابر ہیں تاہم یہ ایک نیشن سٹیٹ نہیں ہے جیسا کہ حقانی کا مؤقف ہے۔ اولاً اس لیے کہ پاکستان کو مسلم قوم نے قائم کیا ہے جسے قومیت اسلام نے عطا کی ہے، گویا پاکستان اسلامی ریاست ہے۔ ثانیاً اس لیے کہ اسی بنا پر اسلامی جمہوریہ کے الفاظ، دستوری تحفظ کے ساتھ، اس کے نام میں شامل ہیں۔ "نیشن سٹیٹ" کے ساتھ وطنیت کا مادی تصور وابستہ ہے جبکہ پاکستانی مسلمان روحانی طور پر عالمِ اسلام کا جز ہیں۔ بھارتی مسلمان بھی ہندوستانی مادی وطنیت کا حصہ ہونے کے باوجود عالمِ اسلام سے روحانی طور پر وابستہ ہیں۔ فرق یہ ہے کہ پاکستان سیاسی سطح پر اسلامی اتحاد کا ممکنہ جز ہے جبکہ اس ضمن میں بھارتی مسلمان کوئی سیاسی کردار ادا نہیں کر سکتے کہ بڑی تعداد رکھنے کے باوجود وہ بھارت میں اقلیت میں ہیں۔

الفاظ کے مفاہیم متعدد اور مختلف ہو سکتے ہیں۔ یہ مفاہیم سمٹتے اور پھیلتے بھی ہیں۔ انھیں جن معنوں میں استعمال کیا جائے استعمال ہوتے ہیں۔ نسلی بنیاد پر اعوان قوم، گجر قوم، افغان قوم اور ترک قوم رائج الفاظ ہیں۔ وطنی بنیادوں پر جاپانی قوم، ہندوستانی قوم، پاکستانی قوم، روسی قوم کے الفاظ زبانوں پر ہیں۔ ملّتِ افغانیہ اور ملّتِ روسیہ وغیرہ تراکیب بھی زیرِ استعمال ہیں۔ اُردو، فارسی اور دوسری مسلم زبانوں میں قوم اور ملّت کا مترادف استعمال عام ہے۔ اقبال نے بھی ان الفاظ کو بطور مترادف بکثرت استعمال کیا ہے۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے۔ غالب کا مصرع: ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں، ملّت اور قوم کے مترادف استعمال کی مثال ہے۔ جہاں "ملّتِ اسلامیہ" کی ترکیب درست ہے، وہاں "ملّتِ کفر" بھی زیرِ استعمال ترکیب ہے۔

اصل اہمیت تصورات کی ہے۔ علامہ اقبال کے بنیادی تصورات دو ہیں۔ اسلامی تصورِ شخصیت اور اسلامی تصورِ قومیت یا ملّت۔ ان دو تصورات سے اقبال نے، کسی بھی مفہوم میں، کبھی انحراف نہیں کیا۔ لکھنے والا لکھ سکتا ہے کہ اقبال رموزِ بیخودی تصنیف کر کے، ایک خاص مفہوم میں، تصورِ خودی سے دست بردار ہو گئے تھے۔ قاضی زاہد الحسینی نے علامہ اقبال کے ادھورے اقتباسات پیش کرنے کے علاوہ، ڈاکٹر جاوید اقبال کے حوالے سے، اقبال کی یہ تحریر، تجزیے اور تحقیق کے تکلف میں پڑے بغیر، اپنے مؤقف کی حمایت میں پیش کر دی

......"قوم پرستی کا اصول اسی صورت میں اسلام سے متصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی اصولِ زندگی کی حیثیت سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسلام کسی قوم کی اجتماعی زندگی سے بحیثیت ایک زندہ عنصر خارج کر دیا جائے۔" (چراغ محمد صفحہ ۶۰۱ - منے لالہ فام، صفحہ ۲۳۹)

اوّل تو اس تحریر سے قاضی زاہد الحسینی یا مولانا مدنی کے مؤقف کی تائید نہیں ہوتی بلکہ تردید ہوتی ہے۔ ثانیاً اگر کوئی مغالطہ پیدا ہو سکتا ہے تو ان الفاظ سے ہو سکتا ہے جو علامہ اقبال نے نہیں بلکہ جاوید اقبال نے استعمال کیے ہیں۔ یعنی "اسی صورت میں۔" جاوید اقبال کا مضمون جس میں یہ تحریر ہے، ۱۹۶۱ء کا ہے۔ جاوید اقبال کی اقبال شناسی گڑ بڑ سے محفوظ نہیں ہے۔ اس ضمن میں بحث "پاکستان میں وطنی قومیت کا شوشہ" کے زیرِ عنوان آگے آ رہی ہے۔

اسلامی تصورِ شخصیت اور اسلامی تصورِ قومیت یا ملّت کے ضمن میں اقبال کے ہاں تسلسل اور یکسانی ہے۔ تصورِ قومیت یا ملّت ایک ہی ہے تاہم اس کی دو سطحیں ہیں۔ برِ صغیر کے مسلمان ہندوؤں سے الگ قوم ہیں، اس کی ایک سطح ہے۔ اسے دو قومی نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہ قیامِ پاکستان کی بنیاد ہے۔ مسلمانوں کو قومیت اسلام عطا کرتا ہے اور دنیا بھر کے مسلمان ایک قوم یا ملّت ہیں۔ یہ دوسری سطح ہے اور اسلامی اتحاد کی بنیاد ہے۔ اقبال نے ۱۹۰۹ء کے

اوائل میں کہا تھا: بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے۔ نظم بعنوان ''وطنیت'' میں کہا: اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے۔ ''جوابِ شکوہ'' میں کہتے ہیں: قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں۔ رموزِ بیخودی میں عنوان قائم کیا ہے۔ ''در معنی ایں کہ وطن اساسِ ملت نیست'' خطبۂ الٰہ آباد کا نظریاتی حصہ اسی تصور کو اُجاگر کرتا ہے۔ بالِ جبریل میں کہتے ہیں کہ: بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن اور ان کا آخری زندگی کا مضمون ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' ان کی بتیس سالہ تصریحات پر مہرِ توثیق ثبت کرتا ہے۔

۳۹۔ اقبال مدنی معرکۂ دین و وطن ۱۹۳۸ء کے اوائل میں ہوا۔ اقبال کی وفات کے چند ماہ بعد مولانا مدنی نے اپنا رسالہ متحدہ قومیت اور اسلام ترتیب دیا اور شائع کیا۔ ارمغانِ حجاز نومبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی جس میں اقبال کے تین متعلقہ اشعار بعنوان ''حسین احمد'' شامل تھے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کا مضمون ''دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستور'' جولائی ۱۹۳۹ء میں مجلّہ طیلسانین حیدر آباد دکن میں شائع ہوا۔ اس میں وضاحت کی گئی کہ ''میثاقِ مدینہ'' دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ غزوۂ بدر سے پہلے تیار ہوا۔ اس حصے کی ۲۳ دفعات ہیں جو مہاجرین و انصار کے متعلق قواعد پر مشتمل ہیں۔ دستور کے حصہ دوم میں باقی دفعات ہیں جن کا تعلق مسلمانوں اور یہودیوں سے ہے۔ یہ حصہ غزوۂ بدر کے بعد تیار ہوا جب مسلمانوں کی اُبھرتی ہوئی قوت ایک حقیقت بن چکی تھی۔ مہاجرین و انصار سے متعلق آخری شق (دفعہ ۲۳) یہ ہے کہ ''جب کبھی تم میں کسی چیز کے متعلق اختلاف ہو تو اسے خدا اور محمدؐ سے رجوع کیا جائے گا۔''

یہودیوں سے متعلق بعض خاص دفعات حسبِ ذیل ہیں:

دفعہ ۲۴: اور یہودی اس وقت تک مومنین کے ساتھ اخراجات برداشت کرتے رہیں گے جب تک وہ مل کر جنگ کرتے رہیں۔

دفعہ ۲۵: اور بنی عوف کے یہودی، مومنین کے ساتھ، ایک سیاسی وحدت (یا امت) تسلیم کیے جاتے ہیں۔ یہودیوں کو ان کا دین اور مسلمانوں کو انکا دین۔ موالی ہوں کہ اصل۔ ہاں جو ظلم یا عہد شکنی کا ارتکاب کرے تو اس کی ذات یا گھرانے کے سوائے کوئی معصیت میں نہیں پڑے گا۔

(بنی نجار، بنی حارث، بنی ساعدہ، بنی جشم، بنی الاوس، بنی ثعلبہ اور دوسرے یہودی قبائل کے بھی وہی حقوق تسلیم کیے گئے جو بنی عوف کے تھے۔)

دفعہ ۳۶: اور یہ کہ ان میں سے کوئی بھی محمدؐ کی اجازت کے بغیر (فوجی کارروائی کے لیے) نہیں نکلے گا۔

دو نکات کو بار بار دہرایا گیا ہے۔ (۱) جنگی مصارف برداشت کرنا، (۲) وفا شعاری نہ کہ عہد

شکنی۔ یہ دونوں یہودیوں کے کمزور پہلو تھے۔ بقول حمید اللہ دستاویز میں دس یہودی قبائل کا فرداً فرداً اور نام بنام ذکر کیا گیا اور ان کے حقوق کی مساوات تسلیم کی گئی۔ یہودیوں نے ایک جماعت بن کر اس وفاقی شہری مملکت مدینہ میں شرکت نہیں کی بلکہ ہر قبیلہ ایک علاحدہ وحدت کی حیثیت سے داخل ہوا۔ یہودیوں کو مسلمان رعایا کے ساتھ سیاسی و تمدنی حقوق میں صراحت سے مساوات دی گئی۔ صلح و جنگ کو بلا شرط وفاق کا ایک مرکزی مسئلہ قرار دیا گیا اور جنگ کی کمان آنحضرتؐ کو حاصل ہوگئی جو آنحضرتؐ کی زبردست سیاسی کامیابی تھی۔ (دیکھیے، مذکورہ مضمون مشمولہ "عہد نبوی میں نظام حکمرانی۔" پروفیسر نکلسن نے "میثاق مدینہ" کو انقلاب قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "محمدؐ نے قبائل کی بے راہ روی پر کھلم کھلا ضرب نہیں لگائی، لیکن اسے ختم کر ڈالا...... ہر چند اس وحدت میں یہودی، مشرکین اور مسلمان شریک تھے، لیکن آپؐ اس حقیقت کو سمجھتے تھے کہ اس نوزائیدہ ریاست میں فعال اور بااثر حصہ دار مسلمان ہی ہیں۔ اس حقیقت کو آپ کے مخالفین پہلے نہ دیکھ سکے۔" (لٹریری ہسٹری آف عربز، صفحہ ۱۷۳، بحوالہ اسلامی معاشرہ کی تاسیس و تشکیل، صاحبزادہ ساجد الرحمٰن، صفحہ ۹۵)

☆ کتاب میں موجود لفظ 'مغالطوں' پہ شد کمپیوٹر کی مجبوری ہے۔

☆......☆......☆

۱

چوتھا باب

# آزادی کے بعد، بھارت میں، ہندی قوم پرست مسلمانوں کا زاویہ نظر

آزادی کے بعد بھارت میں اقبال کا اسلامی تصورِ قومیت مسلسل زیرِ بحث ہے۔ ہندی قوم پرست مسلمان اہلِ قلم کا زاویہ نظر، اقبال کے تناظر میں، ایک نہیں ہے۔ ان میں سے اکثر، مصلحتاً یا قوم پرستی کے تحت، پاکستان کی نظریاتی اساس کو کمزور کرنے کے درپے ہیں۔ اس اعتبار سے، ہندو دانش وروں کی طرح، ان کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ پاکستان کی مخالفت اور اقبال کی حمایت کرتا ہے اور اقبال کو فرقہ واریت (اسلامی قومیت پر اصرار) سے بلند قرار دیتا ہے۔ یہ گروہ اقبال کو "محبِ وطن اقبال" کے روپ میں دیکھتا ہے لیکن حب الوطنی (Patriotism) اور وطنی قومیت (Nationlism) کے فرق کو نظر انداز کرتا ہے اور مغالطے سے یا قصداً اقبال کو تصورِ پاکستان کا خالق ماننے سے انکار کرتا ہے۔

دوسرا گروہ علامہ اقبال کو اسلامی قومیت کا علمبردار اور تصورِ پاکستان کا خالق سمجھ کر اقبال شکنی کا مرتکب ہوتا ہے۔ وہ اقبال کو "فرقہ پرست" اور "تقسیمِ ملک کا ذمہ دار" قرار دیتا ہے۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ جب ایک ہندی قوم پرست مسلمان اس مؤقف کا اعادہ کرتا ہے تو کوئی ہندو اہلِ قلم اس کا توڑ کرنے کے لیے قلم اُٹھاتا ہے۔ قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی اور رام پرکاش کپور کی معرکہ آرائی کتاب اوّل میں زیرِ بحث آچکی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اقبال محبِ وطن ہندوستانی بھی تھے اور ہندو قوم کے خیر خواہ بھی لیکن مسلمان قوم کے الگ تشخص پر زور دیتے تھے اور مسلم اکثریت کے علاقوں پر مشتمل الگ مسلم ریاست کے نقیب

تھے۔اقبال کی خواہش تھی کہ دونوں قومیں اچھے پڑوسیوں کی طرح آزادانہ ترقی کریں۔اس مؤقف کا نمایاں اظہار خطبۂ الٰہ آباد میں ہوا ہے۔

ہندی قوم پرست مسلمانوں میں ایسے دانشور بھی ہیں جو تصورِ پاکستان کے الزام سے اقبال کو "بری" کردیتے ہیں لیکن وطنی قومیت کی مخالفت پر اقبال کو ہدفِ اعتراض بناتے ہیں۔ایسے دانشوروں میں آل احمد سرور شامل ہیں۔آزادی سے قبل وہ اقبال کے اسلامی تصورِ قومیت کے حامی تھے۔[1] آزادی کے بعد رفتہ رفتہ اس کے مخالف ہوگئے اور اقبال پر نکتہ چینی شروع کردی۔وطنی قوم پرستی کے فروغ کے لیے وہ کبھی اسلام کی ایک مخصوص تاویل کرتے ہیں اور کبھی وطن کو اسلام پر ترجیح دیتے ہیں۔سرور لکھتے ہیں کہ "حقیقی اسلام قومیت کے فروغ میں کوئی خطرہ نہیں سمجھتا" —— "قومیت آج دنیا کی سب سے بڑی طاقت ہے" —— "قومیں مذہب سے نہیں بنتیں، وطن اور اس کی مشترک تاریخ وتہذیب سے بنتی ہیں" —— "اقبال نے لفظ نیشن کے سلسلے میں دقتِ نظر سے کام نہیں لیا" ——

"یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اقبال نے جغرافیائی حدود یا قومیت کی قوت اور اہمیت سے انکار کرکے غلطی کی۔اقبال نے اس حقیقت کو نظرانداز کردیا جس کی طرف مولانا آزاد نے اپنی کتاب India Wins Freedom کے آخر میں اشارہ کیا ہے یعنی یہ کہ اوّلین دو صدیوں کو چھوڑ کر اسلام کبھی سارے مسلمانوں کے لیے مرکزِ اتحاد نہیں بن سکا۔"[2]

اس میں شک نہیں کہ وطنی قومیت بڑی طاقت ہے۔اقبال اس سے انکار نہیں کرتے لیکن اسے غلط اور تباہ کن بتاتے ہیں۔اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی طاقت کا راز اسلامی قومیت میں ہے۔اسلامی قومیت ان مسلمان ممالک کو متحد کرسکتی ہے جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔یہ اتحاد انھیں بڑی طاقت بنا سکتا ہے۔اس طرح دنیا کے مختلف خطوں میں مسلمانوں کے مسائل حل ہوسکتے ہیں۔یہی اتحاد ان مسلمانوں کی حفاظت کا ضامن بھی ہے جو اپنے اپنے ممالک میں اقلیت میں ہیں۔اقبال نے وطنی قومیت کی نفی اور اسلامی قومیت کا اثبات کرکے قیامِ پاکستان کی راہ ہموار کی۔یہ کوئی غلطی نہیں تھی کہ اس طرح کروڑوں مسلمان اور ان کی آنے والی نسلیں ہندوؤں کے تسلط سے بچ گئیں۔اسلام اگر دو

صدیوں تک مسلمانوں کے لیے مرکزِ اتحاد بن سکتا ہے تو ایسا مستقبل میں بھی ممکن ہے۔ سرور کا دعویٰ ہے کہ قومیں مذہب سے نہیں بنتیں، وطن اور اس کی مشترک تاریخ وتہذیب سے بنتی ہیں۔ یہ درست ہے کہ قومیں وطن سے بنتی ہیں لیکن ملّتِ اسلامیہ کی تشکیل وطنیت سے ماورا ہے۔ جہاں تک تاریخ وتہذیب کا تعلق ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کی تاریخ متصادم ہے۔ یہی حال تہذیب کا ہے۔[۳] آل احمد سرور کو بھارتی مسلمانوں سے شکایت ہے کہ جب وہ (وطنی) قومیت کی طرف بڑھتے ہیں تو ان کا اسلام کا تصور ان کے سامنے دیوار بن کر کھڑا ہو جاتا ہے۔[۴] یہ شکایت آل احمد سرور کے لیے لمحۂ فکریہ ہے۔ اس سے نہ صرف سرور کے بلکہ ابوالکلام کے دعووں کی بھی تردید ہوتی ہے۔

ایک اور بھارتی قوم پرست مسلمان جمیل مظہری ہیں جنھیں وہاں کے اہلِ قلم علامہ جمیل مظہری لکھتے ہیں۔ انھیں اقبال کی شاعری میں قومی منافرت کا کڑوا زہر نظر آتا ہے اور وہ اسلامی قومیت کو "ہندوستان ہی نہیں پوری دنیا کے لیے زہرناک" سمجھتے ہیں۔[۵] ایک مقام پر لکھتے ہیں:

> "مفکر ہونے کی حیثیت سے اقبال کا سب سے بڑا جرم یہ ہے کہ انھوں نے دنیا میں مذہب کی بنیاد پر ایک قومیت کی تشکیل چاہی۔ قومیت اور وطنیت، جغرافیائی حد بندی کی بنا پر، بلاشبہ انسان کی ایک عالمگیر برادری کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ اقبال اس رکاوٹ کے مخالف تھے۔ وہ قومیت کے اس لیے دشمن تھے کہ:
>
> اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
> قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے
>
> لیکن ان کے غیر فلسفیانہ ذہن نے، ایک لمحے کے لیے بھی، یہ نہ سوچا کہ جس قومیت کی تشکیل وہ مذہب کی بنا پر چاہتے ہیں، وہ بھی تو مخلوقِ خدا کو، عقائد کی بنا پر، گروہوں میں بانٹ رہی ہے۔ ایک عالمگیر اخوت کا پیغام سر آنکھوں پر لیکن یہ عالمگیر اخوت چند مذہبی معتقدات سے مشروط ہو تو

اسے کیسے عالمگیر برادری کہا جا سکتا ہے بلکہ وہ قومیت جو مذہبی اعتقاد کی بنا پر بنائی جائے گی، وہ دنیا کے لیے اس قومیت سے زیادہ تباہ کن ہوگی جس کی بنیاد صرف جغرافیائی ہو۔"[۲]

اقبال کا سب سے بڑا جرم "مذہب کی بنیاد پر ایک قومیت کی تشکیل" ایسا اعتراض ہے جو ایک مسلمان کو کسی دشمنِ اسلام کے برابر لا کھڑا کرتا ہے۔ مذہب کی بنا پر ایک قوم یا ملّت کی تشکیل تو جناب رسالت مآبؐ نے کر دی تھی ع نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا ——— اقبال نے اس کی وضاحت اور تلقین کی۔ یہ خیال کہ مذہبی اعتقاد کی بنا پر بنائی گئی قومیت، وطنی قومیت سے زیادہ تباہ کن ہوگی مغالطہ ہے۔ اقبال کے تصورِ قومیت پر تنقید کرنے والوں کو اقبال ہی کا فہمِ اسلام پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اقبال کا تصورِ اسلام اور تصورِ ملّت اس سے مختلف ہے جو تباہ کن کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ملّت طاقت ور بننے کے بعد دنیا کے لیے رحمت ثابت ہو سکتی ہے۔ موجودہ مغربی مادہ پرستانہ نظام عالمی انصاف کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ طاقت کا توازن کسی ایسی عالمگیر ملّت کے حق میں ہونا ضروری ہے جو مادہ پرست نہ ہو، خدا پرست ہو۔ تعمیرِ نو اور اتحاد کے بعد مسلمان اس مقام پر فائز ہو سکتے ہیں۔ نوعِ انسانی کے عوارض کا یہ علاج نظر انداز کیا جائے تو دوسرا کوئی متبادل نہیں ہے۔ مادہ پرستانہ نظام خواہ اشتراکیت ہو یا سرمایہ داری، انسانیت کے لیے مایوس کن ثابت ہوئے ہیں۔ مذاہب میں سے یہودیت نسلی ہو گئی ہے۔ ہندومت ذات پات کی اونچ نیچ میں مبتلا ہے۔ عیسائیت کی عالمگیریت وطنی قومیتوں کے قیام کے ساتھ ختم ہو گئی۔ یہ پرائیویٹ نوعیت کا مذہب ہے۔ اسلام چند عقائد پر مشتمل پرائیویٹ مذہب نہیں ہے۔ اجتماعی سطح پر بروئے کار آ کر آزادی، اخوت، مساوات یعنی عدلِ اجتماعی کا ضامن ہے۔ ملّتِ اسلامیہ نہایتِ مکانی ندارد، نہایتِ زمانی ہم ندارد ——— جمیل مظہری خود معترف ہیں کہ وطنی قومیت انسانوں کی عالمگیر برادری کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ وطنیت اور رنگ نسل سے ماورا ہونے کے باعث صرف اسلام عالمگیر برادری کی بنیاد بن سکتا ہے۔ کوئی دوسرا نظریہ یہ بنیاد فراہم نہیں کرتا۔

ہندی قوم پرست علما میں مولانا وحید الدین خاں خاصے نمایاں ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ اُمتِ مسلمہ کے کرنے کا کام یہ نہ تھا کہ اپنے آپ کو الگ قوم اور دوسروں کو الگ قوم بنا کر علاحدہ جغرافیائی گوشے میں سمٹ جائیں بلکہ ان کے کرنے کا اصل کام یہ تھا کہ وہ ساری انسانیت کو ایک سمجھیں اور تمام قوموں کو ایک آفاقی تہذیب کے تحت لانے کی کوشش کریں۔ مولانا موصوف، اپنے استدلال سے، نتیجہ یہ اخذ کرتے ہیں کہ اقبال کا کیس غلط راہ نمائی کا کیس ہے۔[ے]

متحدہ ہندوستان میں مسلمان ساری انسانیت کو ایک سمجھ کر کیا حاصل کر لیتے جبکہ ہندو خود ہندوؤں کو ایک نہیں سمجھتے۔ بھارت میں اب جو حالت مسلمانوں کی ہے وہی متحدہ ہندوستان میں بھی ہوتی۔ تمام قوموں کو ایک تہذیب کے تحت لانے کے ضمن میں بھارت کے مسلمان کوئی کردار ادا نہیں کر سکتے۔ وہ ذلتوں سے زیادہ خوار و زبوں ہیں۔ تمام قوموں کو ایک آفاقی تہذیب کے تحت لانے کے لیے ضروری ہے کہ حقیقی اسلامی معاشرے کی تشکیل ہو اور اسے دنیا کے سامنے بطور نمونہ پیش کیا جائے۔ اسلامی معاشرے کی تشکیل کسی ایسی سرزمین پر ممکن ہے جہاں مسلمان اکثریت میں ہوں۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو قیامِ پاکستان ایک اہم پیش رفت تھی۔ یہ درست ہے کہ پاکستان کے اہداف و مقاصد سے، بڑی حد تک، روگردانی کی گئی ہے اور پاکستانی معاشرے کو تصورِ پاکستان کے مطابق استوار نہیں کیا جا سکا لیکن اس کا امکان بہرحال موجود ہے۔ مسلم اکثریتی ممالک میں حقیقی اسلامی معاشروں کے قیام کی زندہ تمنا موجود ہے اور بقول اقبال کتابِ ملتِ بیضا کی شیرازہ بندی کے آثار نمایاں ہیں۔ اسلامی معاشروں کا قیام اور ایک خاندان کی صورت میں ان کی وحدت انسانی تہذیب کو توانا روحانی اقدار سے ہم کنار کر سکتی ہے۔ موجودہ مادی اور حسی تہذیب نے انسانیت کی خدمت کے ساتھ ساتھ اسے سنگین مسائل سے دوچار بھی کیا ہے۔ بحیثیتِ مجموعی عالمِ انسانیت بیمار ہے اور اس کی صحت کا راز مادہ و روح کے ایسے امتزاج میں ہے جو اسلام پیش کرتا ہے۔ درحقیقت اللہ کا پیغام اگر کسی کتاب میں، مکمل طور پر، محفوظ ہے تو وہ کتاب صرف قرآنِ حکیم ہے۔ مادہ پرستی کے خوفناک نتائج کا ادراک کر کے اور

انھیں بھگتنے کے بعد دنیا کو جب روحانیت کی تلاش ہوگی تو وہ قرآنِ حکیم کی اہمیت کو محسوس کرے گی۔ موجودہ حسی و مادی تہذیب بڑی حد تک عالمگیر ہے لیکن اس میں انسانیت کی نجات نہیں ہے۔ حقیقی انسانی تہذیب صرف اسلامی تہذیب ہے لیکن مسلمانوں کی تعمیرِ نو کے بعد ہی بروئے کار آسکتی ہے۔

## حوالے اور حواشی

۱۔ دیکھیے (۱) اقبال اور اس کے نکتہ چین، مشمولہ، عرفانِ اقبال — اس مضمون میں سرور لکھتے ہیں کہ وطنی قومیت بے وقت کی راگنی ہے جبکہ اسلام ایک عالمگیر تحریک ہے۔ (صفحہ ۷۵)
(۲) اقبال اور ان کا فلسفہ، مشمولہ تنقیدی اشارے (صفحات ۱۲۶، ۱۲۷)

۲۔ دیکھیے (۱) فکرِ روشن صفحات ۹۰، ۸۹، ۹۲ (۲) دانشورِ اقبال صفحات ۷۱، ۸۳

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: *The Emergence of Pakistan* ۔ چودھری محمد علی، صفحات ۷ تا ۱

۴۔ فکرِ روشن، صفحہ ۹۰

۵۔ خطبہ، جمیل مظہری، مشمولہ رموزِ اقبال مرتبہ ظفر اوگانوی، صفحات ۹ ۔ ۱۰

۶۔ 'دو اقبال' — مشمولہ مطالعۂ اقبال — مجموعہ مقالات: اقبال سے نارکھنو، صفحہ ۱۲۸

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، کتابِ اوّل، عنوان: ہندی قوم پرست مسلمان

☆......☆......☆

## پانچواں باب

# آزادی کے بعد پاکستان میں لسانی، نسلی اور علاقائی قومیتیں

پاکستان میں سابق ہندی قوم پرست مسلم زعما کے تنزل کا ذکر کتاب اوّل میں ہوا ہے۔ وہ جو ہندوستان کو اپنا وطن قرار دیتے تھے اب ان کے نزدیک ان کا وطن پاکستان نہیں بلکہ پاکستان کا کوئی صوبہ تھا۔ یہاں لسانی، نسلی اور علاقائی بنیادوں پر قومیتوں بلکہ قوموں کے تصور کو فروغ دیا گیا۔ ایک بڑا واقعہ بنگالی زبان کی تحریک تھا اور یہ تحریک بنگلہ دیش پر منتج ہوئی۔ کہا گیا کہ دو قومی نظریہ خلیج بنگال میں غرق ہو گیا ہے۔ ہندو دانشوروں کی طرح ہندی قوم پرست علما کے پیروکاروں کا مؤقف یہ ہے کہ فلاں مولانا صاحب نے کہا تھا کہ پاکستان ٹوٹ جائے گا، چنانچہ ٹوٹ گیا۔ ہماری آنکھوں کے سامنے اس کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ گویا دو قومی نظریہ (یا اقبال کا اسلامی قومیت کا تصور) غلط تھا۔ تحریک پاکستان غلط تھی اور قیامِ پاکستان غلط تھا۔

پاکستان کا دو ٹکڑے ہونا اندوہناک واقعہ ہے۔ یہ سوال واقعی اہمیت رکھتا ہے کہ کیا اس سے اسلامی قومیت کا تصور باطل نہیں ہو گیا؟ تکرار سے بچنے کے لیے اس قضیے پر اگلے عنوان یعنی تصورِ پاکستان پر اعتراضات کے ضمن میں بحث کی جائے گی۔

عبدالغفار خان نے صوبہ سرحد کو "پختونستان" بنانے کی تحریک چلائی تھی جو بارآور نہ ہوئی۔ ان کے نام لیواؤں نے صوبہ سرحد کا نام "صوبہ خیبر پختون خواہ" رکھوا لیا ہے۔ ہزارہ، ڈیرہ اسماعیل خان اور چترال کے عوام اس نام سے مطمئن نہیں ہیں۔ صوبہ سرحد کی آبادی کا قابلِ لحاظ حصہ غیر پختونوں پر مشتمل ہے اور وہ لسانی یا نسلی اقلیت بننا نہیں چاہتے۔ پختونوں کا وہ حصہ جو قیامِ پاکستان کا حامی تھا وہ بھی اس لسانی و نسلی تعصب کا روادار نہیں ہے۔

ذیل میں محمد موسیٰ بھٹو کی کتاب سندھ کے حالات کی سچی تصویر کے

بعض جملے اور اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں تاکہ سندھی قوم پرستی کا پس منظر واضح ہو اور موجودہ صورتِ حال کا اندازہ ہو سکے۔ وہ لکھتے ہیں:

- نہ صرف یہ کہ ہندو عورتیں مسلمان وڈیروں کے گھروں میں داخل ہوئیں بلکہ قیامِ پاکستان سے قبل سندھ کے اسی فیصد سرداروں، وڈیروں اور امیروں کے ہاں مشیر، منیجر اور کامدار وغیرہ ہندو تھے —— سندھ میں قوم پرستی کے اثرات پھیلنے کا ایک بڑا سبب سندھ کی تعلیم گاہوں اور علم و ادب کے مراکز پر ہندوؤں کا قبضہ تھا —— برصغیر ہند میں مشرقی بنگال اور سندھ دو ایسے علاقے ہیں جہاں ہندوؤں کو موثر اقلیت کی حیثیت حاصل رہا ہے۔
- سندھ میں علاقائی قومیت پروان چڑھنے کا ایک بڑا سبب وہ استحصال ہے جو سندھ کے وڈیروں نے گزشتہ ڈیڑھ دو سو سال میں اہلِ سندھ کا کیا ہے۔ روس نے ۱۹۳۰ء کے بعد ہندوستان کے مسلم اکثریت کے علاقوں میں اپنے کام کی رفتار کو تیز کرنے کی کوشش کی، اس کی کوشش یہ تھی کہ مسلمانوں میں لسانی، علاقائی اور نسلی تعصبات پیدا کیے جائیں اور ان کو اسلام اور مسلم قومیت کی بنیاد پر جمع نہ ہونے دیا جائے۔ اگر جمع ہو بھی جائیں تو کم از کم مسلمانوں کے اندر ایک ایسا موثر طبقہ پیدا کیا جائے جو ادب کی آڑ میں اور نشر و اشاعت کے ذرائع سے کام لے کر درس گاہوں اور دانشوروں کے مختلف طبقوں میں اسلام کو متنازعہ مسئلہ بنا دے، اسی مقصد کے لیے سندھ میں ہاری پارٹی کا وجود عمل میں آیا۔
- سندھ میں لسانی اور علاقائی تحریک کو فکری غذا دینے اور اس تحریک کو سندھو دیش کے لیے استعمال کرنے کے اصل محرک جناب جی ایم سید ہیں۔ انھوں نے اسلام کے مکمل انقلابی تصور پر تابڑ توڑ حملے کیے۔ انھوں نے سندھی قومیت کو ایک نظریے کی حیثیت سے پیش کیا۔ انھوں نے اپنا زورِ قلم اس بات پر صرف کیا ہے کہ پاکستان بنانے والے انگریز کے ایجنٹ تھے۔ سندھ میں سندھی قومیت کا پروپیگنڈا کرنے اور پنجابی مسلمانوں کے خلاف منافرت پھیلانے میں جس شخص نے موثر کردار ادا کیا ہے،

وہ جناب پیر علی محمد راشدی صاحب ہیں۔ شیخ ایاز سندھ میں اسلام اور پاکستان دشمنی کی علامت تصوّر کیے جاتے ہیں۔ ان صاحب نے اسلام اور پاکستان کے خلاف ایک درجن کے قریب کتابیں لکھی ہیں۔ سندھ میں سندھی قومیت اور علاحدگی کے جراثیم پیدا کرنے میں محمد ابراہیم جویو کے ذہن نے غیر معمولی کام کیا ہے۔ جویو صاحب لکھتے ہیں کہ "علامہ اقبال سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے ایجنٹ تھے اور سات سمندر پار سے آئے ہوئے انگریزوں کے خطاب یافتہ تھے۔"

محمد موسیٰ بھٹو نے ہندو اقلیت کے کردار، کراچی کو سندھ سے الگ کر کے مرکز کے حوالے کرنے، کلیم کے مسئلے، ون یونٹ کے قیام، زرعی زمینوں کو فوجیوں سمیت غیر مستحق لوگوں کے حوالے کرنے اور دریائے سندھ کے پانی کے مسئلے کو بھی سندھی قومیت کے فروغ کا سبب قرار دیا ہے۔ نیز ان کے نزدیک "سندھ کے ملحد ادیبوں اور کمیونسٹوں نے مشرقی پاکستان کی طرح سندھ میں بھی کام کرنے کی یہ تکنیک اختیار کی ہے کہ نوجوانوں کے اندر زبان سے پرستش کی حد تک محبت پیدا کی جائے۔"

مہاجر قومی موومنٹ (ایم کیو ایم) نے قومیت کی بنیاد "مہاجر" ہونا قرار دیا۔ اس کے قائد الطاف حسین نے ہندوستان کی تقسیم (قیامِ پاکستان) کو تاریخ کی سب سے بڑی غلطی قرار دیا۔ الطاف حسین نے "را" کا آلۂ کار بن کر وہ سب کچھ کیا جو ایک غدار کرسکتا ہے لیکن اب اس کی گرفت کراچی پر وہ نہیں ہے کہ جو تھی۔ اس فتنے پر بڑی حد تک قابو پالیا گیا ہے۔ سرائیکی پارٹی کے صدر تاج محمد لنگاہ کے نزدیک پاکستان کے اندر پانچ قومیں آباد ہیں جو کہ پنجابی، سندھی، سرائیکی، بلوچ اور پختون ہیں۔ مہاجر قوم نہیں ہے اس لیے کہ قوم کی زبان، ثقافت، تاریخ اور دھرتی ہوتی ہے۔[1]

اکتوبر ۱۹۹۸ء کی پہلی اور دوسری تاریخ کو پاکستان کے تین چھوٹے صوبوں کے قوم پرست سیاسی عناصر کا اسلام آباد میں اجتماع ہوا۔ ایک تنظیم پاکستان کی مظلوم قوموں کی تحریک (PONM) کا قیام عمل میں آیا اور اس میں "اعلانِ اسلام آباد" منظور کیا گیا۔ بقول ارشاد احمد حقانی "جناب اجمل خٹک اور جناب بلیجو نے اتفاقِ رائے سے یہ بات کہی کہ اب

ہم اپنی اپنی 'ریاستوں' کے حقوق حاصل کر کے رہیں گے۔ آپ اسے 'مکمل صوبائی خودمختاری' کہہ لیں یا اس کو فیڈرل کے بجائے کنفیڈرل نظام کا نام دے دیں ہمیں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔" حقانی نے اپنے تبصرے میں لکھا تھا کہ "ایک بات میں واضح کر دوں کہ اب اسلام، نظریۂ پاکستان اور حب الوطنی کے نام پر کی جانے والی اپیلیں ہرگز نتیجہ خیز نہ ہو سکیں گی۔"[۲] ارشاد احمد حقانی نے چھوٹے صوبوں کی شکایات ور جحانات پر متعدد بار قلم اُٹھایا ہے۔[۳] اس ضمن میں دوسرے متعدد اہلِ دانش نے بھی تشویش کا اظہار کیا ہے۔[۴] ڈاکٹر اسرار احمد لکھتے ہیں کہ "۱۹۸۳ء میں سندھ کے اندر ایم آر ڈی کی تحریک اس قدر زوردار تحریک تھی کہ اگر اندرا گاندھی چوک نہ گئی ہوتی اور اس نے کہیں اس تحریک کی مدد کر دی ہوتی تو پاکستان اسی وقت ختم ہو جاتا اور سندھو دیش وجود میں آ جاتا۔"[۵] صاحبانِ فکر و نظر کی ایسی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ پاکستان میں علامہ اقبال کے اسلامی تصورِ قومیت کو حقیقی خطرات لاحق رہے ہیں اور مسئلے پر گہری نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

## ۲

سندھ بشمول سرحد اور بلوچستان کے بعض مسائل حقیقی ہیں اور بعض مسائل کو، مخصوص مقاصد کے تحت، پیدا کیا گیا ہے اور فروغ دیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حقیقی مسائل پورے پاکستان کے مشترک ہیں۔ عام آدمی خواہ سندھ کا ہو، پنجاب کا ہو، بلوچستان کا ہو یا صوبہ کے پی کا غربت و جہالت کا شکار ہے۔ غربت کے علاوہ روز افزوں مہنگائی اور بیروزگاری ہے۔ پاکستانیوں کی ایک کثیر تعداد پینے کے صاف پانی سے محروم ہے۔ اکثریت اپنے اپنے وڈیروں کے استحصال کا شکار ہے۔ پیر اور مولوی استحصال میں شامل ہیں۔ عام آدمی کو تھانے کچہری سے واسطہ پڑ جائے تو وہ اپنی عزتِ نفس کو محفوظ نہیں رکھ سکتا۔ جاگیردار، سرمایہ دار، افسران، اہلِ سیاست بھی عوام کا لہو پیتے ہیں، اگرچہ ان طبقات میں اچھے لوگ بھی ہیں۔ بنگلہ دیشی تحریک چلانے والے تکرار و اصرار کے ساتھ کہتے تھے کہ مغربی پاکستان والے ہمارا استحصال کر رہے ہیں۔ کیا اس استحصال میں سندھ، سرحد یا پنجاب کے عوام شامل تھے؟ مظلوم قوموں کی تحریک والے شور پنجاب کے خلاف مچاتے تھے۔ یہ محض

پروپیگنڈا تھا اور مخصوص مقاصد کے تحت تھا۔

لسانی، نسلی اور علاقائی قومیتوں کے علمبردار پاکستان کو کثیر القومی ملک قرار دیتے رہے۔ یہ وہی ذہن تھا جو ہندوستان کے تمام باشندوں کی متحدہ قومیت کا پرچم بردار تھا۔ باچا خان کے پیروکار اپنا موقف یوں بیان کرتے ہیں:

"ہم قومیت نہیں ہیں بلکہ ایک قوم ہیں لیکن بدقسمتی سے پختون کو تو قومیت بتایا جاتا ہے لیکن پنجاب کا گجر قوم ہے...... وہ قوم جو پورے ہندوستان پر ساڑھے تین سو سال تک حکمرانی کرتی ہے آج ان کا پاکستان کے نقشے" میں نام تک نہیں ہے...... پاکستان ایک کثیر القومی ملک ہے اور قوموں کے حقوق اور وسائل ان کے حوالے کیے جائیں۔"[۶]

صوبائی خودمختاری کو، دستورِ پاکستان کے مطابق، یقینی بنانا ضروری ہے تاہم پختون قوم کا نعرہ مغالطہ آمیز ہے۔ اگر پاکستان کثیر القومی ملک ہے تو اس اعتبار سے پاکستان کا ہر صوبہ کثیر القومی ہے۔ پنجاب میں گجروں کے علاوہ متعدد نسلی قومیتیں آباد ہیں۔ سرائیکی زبان کا نعرہ سرائیکی قومیت پر زور دیتا ہے۔ نام نہاد مظلوم اقوام میں "سرائیکی قوم" شامل ہے۔ سندھ میں قدیم سندھیوں کے علاوہ ایک "قوم" مہاجر ہونے کی بنیاد پر قائم کی گئی۔ وہ ثقافت اور دھرتی کی دعویدار ہے۔ بلوچستان میں بلوچ اور پٹھان دو قومیں بستی ہیں۔ خیبر پختون خواہ متعدد اقوام کا وطن ہے۔ "قوموں کے حقوق اور وسائل ان کے حوالے کرنے" کا مطالبہ اس وقت باطل (False) ہو جاتا ہے جب یہ لوگ مقامی اور ضلعی کونسلوں کی مخالفت کرتے ہیں۔ ایک طرف صدارتی نظام کے مقابلے پر برطانیہ کے پارلیمانی نظام کی حمایت کی جاتی ہے تو دوسری طرف برطانیہ ہی کی طرز پر مقامی کونسلوں کی مخالفت ہے جبکہ یہ نظام برطانیہ میں کامیابی سے چل رہا ہے۔ اگر جمہوریت صوبائی سطح پر ضروری اور مفید ہے تو ضلعی سطح پر ضروری اور مفید کیوں نہیں ہے۔ صوبائی خودمختاری کے حامی ضلعوں کی خودمختاری پر چیں بجبیں کیوں ہیں؟ جبکہ ضلعے صوبوں کا حصہ ہیں اور ان کے اندر واقع ہیں۔ انھیں اپنے معاملات سنوارنے اور اپنے علاقوں کو ترقی دینے کا موقع ملتا ہے تو یہ ترقی

صوبوں کی بھی ہے اور ملک کی بھی ہے۔ پٹھانوں نے پورے ہندوستان پر ساڑھے تین سو سال تک حکومت کی اس لیے پاکستان کے نقشے میں ان کا نام ہونا چاہیے، یہ دلیل بے وزن ہے اور اس وقت باطل ہو جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ روس کے خلاف افغان جہاد کے دوران پٹھانوں کا یہ گروہ اپنے پٹھان (افغان) بھائیوں کے حق میں کلمۂ خیر کہنے کے بجائے روس کا طرفدار تھا۔ ہندوستان پر مسلمانوں نے ایک ہزار برس تک حکومت کی۔ ان میں عرب مسلمان، افغان اور مغل بھی شامل تھے۔ پاکستان کے نقشے پر کسی کا نام نہیں ہے۔ ہندو مسلمانوں سے ہزار سالہ محکومی کا انتقام لے رہے ہیں۔ انھوں نے اورنگ زیب عالمگیر اور محمود غزنوی میں کبھی کوئی فرق و امتیاز نہیں کیا۔ مسلمان بھی ایسے کسی امتیاز کے روادار نہیں ہیں۔ ۱۹۴۷ء کی قتل و غارت گری کا نشانہ فقط مغل اور پٹھان نہیں تھے۔ یہ نقصان مسلم قوم نے اُٹھایا تھا۔

پاکستان میں اسلام کا نظامِ عدلِ اجتماعی قائم ہونا ناگزیر ہے۔ کسی فرد، کسی طبقے، کسی نسلی یا لسانی گروہ یا کسی علاقے کے ساتھ کوئی زیادتی نہیں ہونی چاہیے۔ یہی قیامِ پاکستان کا جواز ہے ورنہ نماز روزے اور دوسری عبادات پر نہ انگریزوں نے پابندی عائد کی اور نہ متحدہ ہندوستان میں عائد ہوتی۔ سندھ کے پانی کی تقسیم میں کسی صوبے یا علاقے کے خلاف ناانصافی خلافِ اسلام اور قومی جرم ہے۔ اس ضمن میں جہاں تک پنجاب اور کالا باغ ڈیم کی مخالفت کا تعلق ہے تو یہ مخالفت دانستہ بداعتمادی پر مبنی ہے۔ پنجاب کے خلاف بداعتمادی کے ڈانڈے کہیں اور جا کر ملتے ہیں۔ قوم پرستوں نے پنجاب اور کالا باغ ڈیم ہی کی نہیں ہر اس چیز کی مخالفت کی ہے جو استحکامِ پاکستان کی ضامن ہے۔ اس میں قائداعظم، علامہ اقبال، اُردو زبان اور اسلام شامل ہیں۔ کتاب اوّل میں سندھ کو اٹرلی کے حوالے سے اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔ حقیقی مسائل اور مخصوص مقاصد کے تحت بداعتمادی کو فروغ دینے کی کوششوں میں فرق کرنا ضروری ہے۔ ٹیلی ویژن اور ریڈیو سے لیکچر پروگرام نشر کرنے کے بجائے غلط پروپیگنڈے کا توڑ کرنا اور پاکستان کی نظریاتی اساس کی حفاظت و تحکیم بھی ضروری ہے۔ سن دو ہزار کے اواخر اور دو ہزار ایک کے اوائل میں پورا ملک پانی کی کمی کا شکار

ہوا۔ سندھ کی شکایات اور برہمی کا ہدف پنجاب بنا۔ سوال یہ ہے کہ اگر کالا باغ ڈیم بنا ہوتا تو وہ پانی جو سمندر میں گر کر ضائع ہو گیا پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان کے کام نہ آتا؟ اس ایک مثال سے حقیقی اور مصنوعی مسائل کا فرق سمجھا جا سکتا ہے۔

ہندوستانی قیادت نے پاکستان کو زک پہنچانے کے ضمن میں کبھی کوتاہی نہیں کی۔ بنگلہ دیش قائم کرنے میں اسے کامیابی حاصل بھی ہوئی۔ را کے علاوہ سی آئی اے اور موساد وغیرہ کی خفیہ سرگرمیاں بھی جاری ہیں۔ پاکستان تا حال مسائل کی آماجگاہ ہے لیکن تبدیلی کے امکانات روشن ہیں۔ اس کے ختم ہونے کی باتیں اب بند ہونی چاہئیں۔ یہ ملک انشاءاللہ قائم رہے گا اور مستحکم ہوگا۔ ہم سب سندھی، پنجابی، پٹھان اور بلوچ ایک ہی چمن کے پھول ہیں۔ ہمارا قدم جب منزل کی طرف اٹھتا ہے تو مصنوعی امتیازات دم توڑ دیتے ہیں۔ ضرورت ہے تو اسی بات کی کہ منزل کا شعور اجاگر ہو اور اس کی طرف قدم اُٹھائے جائیں۔

## حوالے، حواشی

۱۔ روزنامہ جنگ ---- ۱۴ اکتوبر ۱۹۹۸ء، سنڈے میگزین، صفحہ ۲۰

۲۔ روزنامہ جنگ ---- ۱۶ اکتوبر ۱۹۹۸ء

۳۔ اس ضمن میں صرف ستمبر ۲۰۰۰ء کے پہلے ہفتے کے دوران ان کے چار پانچ کالم روزنامہ جنگ میں شائع ہوئے۔ ایک کالم بعنوان "سندھ کی وسیع بے چینی ---- حکمران خدارا آنکھیں کھولیں" ۲۳ مارچ ۲۰۰۱ء کے روزنامہ جنگ میں شامل ہے۔

۴۔ مثال کے طور پر دیکھیے:

(۱) سندھ ایک تجزیہ، مشمولہ صدائے ہوش از (ایئر مارشل) محمد اصغر خان

(۲) پاکستان کو پانچ خود مختار ریاستوں میں تقسیم کرنے کی سازش، میاں طفیل محمد، مشمولہ روزنامہ جنگ مورخہ ۳۰ اپریل ۱۹۹۴ء

۵۔ ماہنامہ میثاق لاہور ---- مارچ ۲۰۰۱ء، صفحہ ۲۶

۶۔ پاکستان: قومیتوں کا مسئلہ، مشمولہ روزنامہ جنگ ---- ۱۴ اکتوبر ۱۹۹۸ء، سنڈے میگزین حقانی مرحوم نے یہ بات لادینی (secular) رجحان کے باعث کی تھی ورنہ آج بھی ہماری یکجہتی کا ضامن صرف اسلام ہے، تاہم حقیقی اسلام جو آزادی، مساوات اور اخوت پر زور دیتا ہے اسے بروئے کار لانے کی ضرورت ہے۔

☆......☆......☆

چھٹا باب

# پاکستان میں وطنی قومیت کا شوشہ

پاکستان میں تصورِ پاکستان کی وطنی تاویل بھی ہوئی اور پاکستانی نیشنلزم کی بحث بھی چلائی گئی۔ منظور ایچ کشانہ اپنی کتاب *Iqbal and Foundations of Pakistani Nationalism* میں، خطبۂ الٰہ آباد اور اقبال کی طرف سے الگ مسلم ریاست کی تجویز کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ وطنی قومیت کو مسلمانوں کے لیے خطرناک قرار دینے والے اقبال نے بالآخر وطنی قومیت قبول کر لی...... کشانہ لکھتے ہیں:

> Nevertheless, the man who had condemned Western type Nationalism in the strongest of terms because it was inimical to all things Muslim, and who had rejected the concept on various intellectual grounds, had in the final analysis accepted the very element which he considered the most dangrous for Muslims, namely territorial Nationlism.[1]

خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے اسلامی زندگی کو ایک مخصوص علاقے (Specified territory) میں مرتکز کرنے کی بات کہی تھی۔ اور اسے ہندو مسلم مسئلے کا علاقائی حل (Territorial solution of the communal problem) ہی کہا تھا۔ تصورِ پاکستان ان عناصر پر مشتمل تھا (۱) اسلامی تصورِ قومیت (۲) ہندی مسلمانوں کا انگریز کی غلامی اور ہندو غلبہ و تسلط سے نجات (۳) ہندوستان کی تقسیم (۴) مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل الگ ریاست یا ریاستوں کا قیام (۵) اسلام کی تمدنی قوت کا تحفظ و فروغ، اسلامی شریعت کا نفاذ اور عدل و مساوات، اخوت اور حریت پر مشتمل معاشرے کا قیام۔[2]

یہ ذکر آچکا ہے کہ اقبال کے نزدیک مسلم اکثریتی ممالک میں اسلامی قومیت سے وطنی قومیت ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ اس لیے منظور کشانہ کا یہ دعویٰ حقائق کے منافی ہے کہ جس شخص نے یورپی طرز کے نیشنلزم کی شدید مذمت کی تھی، اس نے بالآخر وہی وطنی قومیت قبول کرلی۔ خطبۂ الٰہ آباد ہی سے، صاف طور پر، وضاحت ہوتی ہے کہ الگ مسلم ریاست کا تصور وطنی قومیت کی نفی اور اسلامی قومیت کے اثبات پر منحصر ہے۔ اقبال اپنا نقطۂ نظر خالص اسلامی بتاتے ہیں۔ اسلام کی اجتماعی حیثیت پر زور دیتے ہیں اور یورپی وطنی قومیت کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں جس کے نتیجے میں عیسائیت پرائیویٹ معاملہ بن گئی۔ اس کے بعد اقبال لکھتے ہیں:

> Therefore the construction of polity on national lines, if it means a displacement of the Islamic Principle of solidarity, is simply unthinkable to a Muslim.[3]

یہ بات افسوس ناک ہے کہ پاکستانی نیشنلزم کی حمایت بعض اقبال شناس حضرات نے بھی کی۔ مزید افسوس ناک بات یہ ہے کہ اپنے مطلوبہ تصور کو علامہ اقبال سے منسوب کردیا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے ۱۹۶۱ء میں لکھا تھا:

> If Iqbal had lived to see the establishment of Pakistan (the realisation in a concrete form of his abstract and nebulous political ideal)it is certain that he would have developed into yet another phase,and laid the foundations of what may be termed.'Pakistani Nationalism[4]

مولانا صلاح الدین احمد "پھر وطنیت کی طرف" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں کہ

"اسلامی ہند میں جذبۂ ملّت کا فروغ اور پھر اس فروغ کے نتیجے میں ایک قومی وطن کی آفرینش بظاہر ایک تاریخی معمے کی حیثیت رکھتی ہے...... شاعر آسمان کی بلندیوں اور وسعتوں سے اُتر کر زمین کے ایک تنگ ٹکڑے کی حدود میں ملّت اور اس کے مفاد کو محصور و محدود کرنے پر نہ صرف آمادہ ہوگیا بلکہ اسی میں اس کو اِس کی نجات بھی نظر آئی...... اقبال نے

جب ہمیں پاکستان کا تصور دیا تو یہ بلا شبہ اس کے آفاق گیر تصور ملت سے کوئی نسبت نہیں رکھتا تھا لیکن اس کی رجعت ایک حقیقت پسندانہ رجعت تھی۔''[5] پروفیسر فتح محمد ملک اپنے مضمون بعنوان 'اقبال اور سرزمین پاکستان' میں لکھتے ہیں کہ "پاکستان کا تصور دراصل زمین سے وابستگی کا تصور ہے۔''[6] اس فقرے کا مفہوم پاکستانی وطنی قومیت ہے۔ چنانچہ سلیم احمد نے گرفت کی اور لکھا کہ ''زمین سے وابستگی کا تصور سیاسی اصطلاح میں وطنی قومیت کا تصور ہے۔'' جبکہ بقول اقبال ''ملت محمدؐ یہ موسس بر توحید و رسالت است، پس نہایت مکانی ندارد۔''[7] زمین سے وابستگی ملکی سطح سے نیچے علاقائی سطح پر بھی ظاہر ہوتی ہے اور علاقے کو ملک بنا دیتی ہے۔ اسلامی قومیت کو نظر انداز کرنے کی صورت میں پاکستان اس خطرے سے دوچار رہے گا۔ وطنی قومیت نے بنگلہ دیش کی شکل اختیار کی۔ اسلامی قومیت کا شعور غالب رہتا تو بنگلہ دیش نہ بنتا۔ اسلامی اتحاد کے قیام کی صورت میں پاکستان اور بنگلہ دیش ایک تسبیح کے دانے ہوں گے۔ یہ اتحاد، وطنی قوم پرستی کے بجائے، اسلامی تصور قومیت کی بنیاد پر قائم ہوگا۔

مولانا صلاح الدین احمد نے تصور پاکستان کو تاریخی معمہ بتایا ہے جبکہ بات صاف اور سیدھی ہے۔ اقبال نہ آسمان کی وسعتوں اور بلندیوں سے اُتر کر زمین کے ایک تنگ ٹکڑے میں محدود ہوئے ہیں اور نہ ان کے آفاق گیر تصور ملت اور تصور پاکستان میں کوئی تناقض ہے۔ مسلمان ایک الگ قوم اور منفرد ملت ہیں۔ یہ قومیت اسلام عطا کرتا ہے۔ برصغیر کی سطح پر اس تصور کا نتیجہ پاکستان کی صورت میں ظاہر ہوا اور آفاقی سطح پر، یہی تصور، عالم اسلام کے اتحاد کی راہ ہموار کرتا ہے۔ زمین کے ایک ٹکڑے سے وابستگی اور اس پر قانع ہو کر بیٹھ جانا علامہ اقبال کے اسلامی تصور قومیت کے منافی ہے۔ قیام پاکستان کو اقبال اپنی چشم بصیرت سے صاف دیکھ رہے تھے۔[8] انھوں نے آگے بڑھنے کی تلقین بھی کی اور غفلت و آسائش پسندی سے خبردار بھی کیا۔ حسب ذیل اشعار خطبۂ الٰہ آباد کے بعد کہے گئے:

تو ابھی رہگذر میں ہے قید مقام سے گزر!
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر![9]

مقامِ پرورشِ آہ و نالہ ہے یہ چمن
نہ سیرِ گل کے لیے ہے نہ آشیاں کے لیے
رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک؟
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لیے[۱۰]

ڈاکٹر جاوید اقبال سے Stray Reflections کے تعارف میں ایک نہیں بلکہ دو لغزشیں ہوئیں اور بعد میں انھوں نے دونوں کا ازالہ کر دیا۔ دوسری لغزش اقبال سے 'اسلامی سوشلزم' کو منسوب کرنا تھا۔[۱۱] ڈاکٹر موصوف نے 'پاکستانی نیشنلزم' کی نفی بعد میں اس طرح کی:

''ہم نسلی، لسانی اور علاقائی اعتبار سے ایک نہیں۔ ہم تو ملی اعتبار سے ایک ہیں۔ پاکستان بحیثیت وطن ہمارے قومی اتحاد کا خالق نہیں بلکہ پاکستان تو ہمارے ملی اتحاد کی تخلیق ہے۔ پاکستان نے پاکستانی قوم کو جنم نہیں دیا بلکہ مسلم قوم نے پاکستان کو پیدا کیا ہے۔ پاکستان کی بنیاد اسلام پر رکھی گئی ہے۔ اگر یہ بنیاد کھوکھلی ہو گئی تو ساری کی ساری عمارت ہمارے سروں پر آ رہے گی۔ اس لیے اگر 'پاکستانی قوم پرستی' یا 'وطن پرستی' کے اصول کے پسِ پشت اسلام کا جذبہ کار فرما ہے تو ہمارا سیاسی مسلک اقبال کا سیاسی مسلک ہے، لیکن اگر ہم 'پاکستانی قوم پرستی' یا 'وطن پرستی' کا نعرہ محض اس توقع پر بلند کر رہے ہیں کہ اور کسی طرح نہیں تو کم از کم یوں ممکن ہے کہ اسلام سے فرار کی راہ مل جائے تو یا تو ہم تاریکی میں بھٹک رہے ہیں یا بے حد معصوم ہیں یا قطعی احمق۔''[۱۲]

اس اقتباس میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے، نیشنلزم اور پاکستان کے ضمن میں، اقبال شناسی کا حق ادا کر دیا ہے۔ تاہم اتنی وضاحت اور ضروری ہے کہ جس طرح اسلامی سوشلزم کی اصطلاح گمراہی کا راستہ کھولتی ہے[۱۳] اور بات اسلامی دائرے کے اندر رہنے کے بجائے مارکس اور لینن کے حوالوں تک جا پہنچتی ہے، اسی طرح پاکستانی نیشنلزم کی اصطلاح خطرات سے خالی نہیں۔ 'پاکستانی قوم پرستی' یا 'وطن پرستی' کا نعرہ مختلف تعبیرات کی زد پر رہے گا اور

پاکستان کی اصل بنیاد کو کھوکھلا کرے گا۔ اسلام اللہ کے سوا کسی کی پرستش کا روادار نہیں۔ اس سے قوم اور وطن مستثنیٰ نہیں۔ وطن کی محبت جائز ہے، پرستش جائز نہیں۔ معبود صرف اللہ ہے۔ اسلام کی اس ابدی تعلیم کے اقبال مفسر بھی ہیں اور علمبردار بھی۔ پاکستان کی بقا اور استحکام وطن پرستی کے لیے نہیں بلکہ اس لیے ضروری ہے کہ یہاں "اسلام بطور ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے۔"[۱۴] ہمارا نصب العین عالمگیر ہے۔ مقامی نہیں ہے۔

صوبہ سندھ کی ہم آہنگی، صوبہ بلوچستان کی تالیف اور پاکستان کے اتحاد و استحکام کا انحصار اسلامی قومیت کے زندہ شعور پر ہے۔ دنیائے اسلام کے اتحاد و استحکام کا انحصار بھی اسی پر ہے۔ اقبال نے ہمیں یہی تصور دیا ہے۔ پاکستان میں اقبال کے دونوں بنیادی تصورات، اسلامی شخصیت اور اسلامی قومیت، سے انحراف ہوتا رہا۔ جہاں کردار کے اعلیٰ وارفع نمونے دنیا کے سامنے آنا تھے وہاں کردار ہی کا فقدان رہا۔ جو اختیار و اقتدار کے مالک تھے انھوں نے پاکستان کو نوچ نوچ کر بے حال کر دیا۔ تبدیلی اب بھی آسکتی ہے بشرطیکہ مصور و مفکرِ پاکستان، علامہ اقبال، کی اسلامی بصیرت کے مطابق یہاں افراد کی تربیت ہو اور اسلامی معاشرے کی تشکیل و تعمیر کی جائے۔ دنیا کے سامنے نمونہ پیش کرنا ضروری ہے۔ کرنے کا اصل کام یہی ہے۔ اس کے بعد عالمِ اسلام اور بالآخر عالمِ انسانیت کی تعمیر ممکن ہے۔ معمارِ حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز[۱۵] کہہ کر اقبال نے اسی طرف توجہ دلائی ہے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ کتاب مذکور، صفحات ۱۷۵ تا ۱۷۶

۲۔ دیکھیے (ا) خطبۂ الٰہ آباد (ب) اقبال کے خطوط جناح کے نام (ج) جغرافیائی حدود اور مسلمان

۳۔ *Thoughts and Reflections of Iqbal* — صفحہ ۱۶۷

۴۔ *Stray Reflections* — صفحات ۱۵۔۱۶

۵۔ تصوّراتِ اقبال، صفحات ۳۲۱ تا ۳۲۳

۶۔ اقبال-فکر و عمل، صفحہ ۶۲ — پروفیسر فتح محمد ملک نے جو وضاحت بعد میں کی وہ بالکل درست ہے۔ انھوں نے لکھا کہ ''میرا مطلب فقط اس حقیقت کی جانب اشارہ کرنا تھا کہ پاکستان کے تصور میں جغرافیے کی بھی ایک حیثیت ہے اور وہ حیثیت یہ ہے کہ ہندی مسلمانوں نے اپنی اور اسلام کی بقا کی خاطر ایک مخصوص خطۂ زمین میں اپنی مرکزیت قائم کی۔ ظاہر ہے کہ اولین اہمیت تو اسلام کی بقا کو حاصل ہے مگر اسلام کی بقا کی خاطر جس خطۂ زمین کو دارالسلام بنایا گیا وہ بھی کچھ کم اہم نہیں۔ وہ خطہ بھی مقدس ہو جاتا ہے اور اس حد تک مقدس ہو جاتا ہے کہ اس کی حفاظت اور اسلام کی حفاظت میں فرق باقی نہیں رہتا۔ (اقبال- فکر و عمل، صفحہ ۱۴۵) گویا پاکستان کی حفاظت مسلمانوں اور اسلام کی حفاظت ہے اور پاکستان کی بقا کے لیے جان کی قربانی بلاشبہ شہادت کا درجہ رکھتی ہے۔

۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۳۹

۸۔ خطبہ الٰہ آباد میں اقبال نے مسلم ریاست کا قیام، کم از کم، شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کا حتمی مقدر قرار دیا۔ کم و بیش اسی زمانے میں یہ شعر کہا:

کریں گے اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد\
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

(بالِ جبریل، صفحہ ۱۰۱)

۹-۱۰۔ بالِ جبریل، صفحات ۳۶، ۷۳

۱۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

**He was, therefore, the first Muslim in the Indian subcontinent to express a coherent demand for the establishment of Islamic socialism**

**(*Stray Reflections*, P 23)**

ڈاکٹر جاوید اقبال نے، بعد میں، اپنے مضمون بعنوان ''اقبال کے معاشی تصورات'' میں لکھا کہ اقبال کے معاشی تصورات کی اساس قرآن ہے۔ انھوں نے بین اسلامزم، مسلم نیشنلزم اور مسلم سوشلزم کی اصطلاحوں کو بعض مستشرقین کی اختراع بتایا ہے۔(مئے لالہ فام، صفحات ۱۳۸۔۱۳۹)

۱۲۔ مئے لالہ فام، صفحہ ۲۳۱

۱۳۔ اقبال اور سوشلزم مرتبہ محمد حنیف رامے میں متعدد مضمون نگاروں نے اقبال کو'اسلامی سوشلزم' کا حامی ثابت کیا ہے۔ اسلام کی حقانیت سے زیادہ یہ صاحبان سوشلزم کی افادیت پر یقین رکھتے ہیں۔ کتاب میں شامل پہلا مضمون ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کا تحریر کردہ ہے جو دس برس بعد ''اسلامی سوشلزم'' کی اصطلاح سے دست بردار ہو گئے۔(دیکھیے: اقبال کا ادبی مقام، صفحات ۵۶تا۵۹) مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے، کتاب دوم عنوان: کیا اقبال اشتراکی ہیں؟

۱۴۔ حرف اقبال، صفحہ ۳۰

۱۵۔ پورا بند یوں ہے:

فریاد ز افرنگ و دلآویزیِ افرنگ
فریاد ز شیرینی و پرویزیِ افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزیِ افرنگ
معمارِ حرم! باز بہ تعمیرِ جہاں خیز
از خوابِ گراں خوابِ گراں خوابِ گراں خیز
از خواب گراں خیز!

(زبورِ عجم، صفحہ ۱۱۸)

افرنگ اور اس کی دلآویزی سے فریاد، اس کی دلربائی اور حیلہ گری سے فریاد۔ اپنی چنگیزی سے مغرب نے دنیا کو ویرانہ بنا دیا ہے۔ معمارِ حرم! جہان کی تعمیرِ نو کے دوبارہ اُٹھ۔ خوابِ گراں سے بیدار ہو۔ گہری نیند سے جاگ جا۔

☆......☆......☆

## ساتواں باب

# پین اسلامزم (اسلامی اتحاد)

اسلامی قومیت، تصور پاکستان اور اسلامی اتحاد ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ تصورات ہیں۔ ان کی بنیاد اسلام ہے اور اقبال ان سب تصورات کے نقیب ہیں۔ اس ضمن میں مستشرقین، ہندوؤں اور اشتراکیوں کی طرف سے علامہ اقبال سخت اعتراضات کا ہدف بنے۔ ہندی برادری پر اسلامی برادری کو ترجیح دینے کا آغاز ہوا تو اعتراضات کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا۔ ۱۹۱۱ء کی ایک تقریب میں مولانا شبلی نعمانی نے اقبال کو پھول پہنائے۔ اس موقع پر اقبال نے کہا کہ "میری نظموں کے متعلق بعض ناخدا ترس لوگوں نے غلط باتیں مشہور کر رکھی ہیں اور مجھ کو پین اسلامزم کی تحریک پھیلانے والا بتایا جاتا ہے۔ مجھ کو پین اسلامسٹ ہونے کا اقرار ہے اور میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے۔"[1]

مستشرقین میں سے، اسلامی اتحاد کے حوالے سے، سب سے پہلے اقبال پر ڈکنسن نے اعتراض کیا۔ ڈکنسن کی نظر اقبال کے اردو کلام اور رموزِ بیخودی پر نہیں تھی۔ صرف اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ پڑھ کر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اقبال کے پیشِ نظر اسلامی دنیا کی مضبوطی اور اتحاد ہے۔ اسرارِ خودی پر اس کا تبصرہ ۱۹۲۰ء کے آخر میں شائع ہوا۔ ڈکنسن لکھتا ہے:

> And if the East once gets going to recover by arms a free and united Islam, it will not stop till it has either conquered the world or failed in that attempt[2]

اسرارِ خودی میں دنیا کو فتح کرنے کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ ڈکنسن کا جواب لکھتے ہوئے اقبال نے اس خدشے کی تردید بھی کر دی تھی۔ تفصیل کتاب دوم میں "کیا اقبال

اسلامی فاشسٹ ہیں؟" کے زیرِ عنوان بیان ہو چکی ہے۔ چند برس بعد اسی طرح کا خدشہ لالہ لاجپت رائے نے ظاہر کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "میں ہندوستان کے مسلمانوں سے خائف نہیں ہوں لیکن ان کے ساتھ وسطِ ایشیا، عرب، عراق اور ترکی کے مسلح لشکروں کی تاب ہم نہ لا سکیں گے۔"[۳] اسلامی اتحاد کے ضمن میں، علامہ اقبال پر، ڈاکٹر سچدانند سنہا کے اعتراضات ہندوؤں کا ردِ عمل کے زیرِ عنوان زیرِ بحث آ چکے ہیں۔ اشتراکیوں میں سے سب سے پہلے احمد علی نے اقبال پر اسلامی اتحاد کے حوالے سے تنقید کی۔ ان کے نزدیک اقبال کی شاعری ایک ناممکن اور بے معنی "پین اسلامزم" کی دعوت دیتی ہے۔"[۴] احمد علی کے جواب میں آل احمد سرور نے لکھا کہ "اگر ساری دنیا کے مزدوروں کو ایک شیرازے میں متحد کرنے کی صدا (Workers of the world, unite) بے معنی نہیں تو ایک خدا اور ایک رسول کا کلمہ پڑھنے والوں کو یکجا کرنے کی کوشش بے معنی کیسے ہو سکتی ہے۔"[۵] "دنیا کے مزدورو! متحد ہو جاؤ" اب ماضی کا نعرہ ہے جس کا احیا محال ہے۔ اسلامی اتحاد کی راہ میں رکاوٹیں بے شک حائل ہیں۔ یہ رکاوٹیں داخلی بھی ہیں اور خارجی بھی۔ مسلم ممالک کے حکمران بیشتر اغیار کا آلہ کار بنے ہوئے ہیں اور استعماری طاقتیں اتحادِ اسلامی کے خلاف سرگرمِ کار ہیں۔ تاہم دنیا میں مختلف بنیادوں پر اتحاد قائم ہو رہے ہیں۔ آسیان اور سارک علاقائی اتحاد ہیں۔ عرب لیگ کا آغاز لسانی و علاقائی بنیاد پر ہوا۔ یورپی یونین نسبتاً زیادہ موثر اتحاد ہے جس میں وہ ممالک جمع ہیں جو ماضی میں ایک دوسرے کے ہولناک دشمن تھے۔ نیٹو ایک زبردست دفاعی اتحاد ہے۔ یہ اتحاد جن بنیادوں پر قائم ہیں وہ مادّی ہیں لہٰذا ناپائدار ہیں؛ چنانچہ برطانیہ کی علاحدگی کے بعد یورپی یونین ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو سکتی ہے۔ اسلام ایک روحانی رشتہ ہے اور ہر رشتے سے زیادہ توانا ہے۔ مسلمانوں کا دورِ گراں خوابی ختم ہو رہا ہے۔ اسلامی دنیا کی رگوں میں خون نے دوڑنا شروع کر دیا ہے۔ طوفانِ مغرب سے مسلمان، مسلمان بن رہا ہے۔ ضمیرِ لالہ میں چراغِ آرزو روشن ہو رہا ہے۔ خلیل اللہ کے دریا میں گہر پیدا ہو رہے ہیں اور ملّتِ بیضا بیدار ہو رہی ہے۔ او آئی سی مسلمان ملکوں کا اتحاد ہے۔ یہ اتحاد ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے۔ جب ایران اور ترکی کی طرح پاکستان مصر اور دوسرے اہم مسلم ممالک کے

حکمران صاحبانِ صدق و یقین ہوں گے تو پائدار اتحاد عمل میں آئے گا۔

۲

ہندو اور مستشرقین اقبال کے حوالے سے، اور اس حوالے کے بغیر بھی، پین اسلامزم کو ہوّا بنا کر پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں اقبال کو بدنام کرنے کی کوششیں ہوئیں۔ اقبال دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے جب انگلستان جا رہے تھے تو بمبئی کرانیکل کے نمائندے نے ان سے انٹرویو لیا۔ اس نے فرقہ پرستی (ہندو مسلم افتراق)، قوم پرستی (Indian Nationalism)، پین اسلامزم اور انگریز سامراج سے متعلق اقبال سے سوالات کیے۔ بقول محمد احمد خان ان سوالات سے کانگرسی پروپیگنڈے کے لیے مسالہ حاصل کرنا مقصود تھا تاکہ اس کو نمک مرچ لگا کر سنسنی خیز بنایا جائے اور اقبال کی حیثیت کو گرایا جائے، لیکن اقبال نے ان زہر آلود سوالات کے جو واضح، دوٹوک اور مدلل جوابات دیے، انھوں نے کانگرسی پروپیگنڈے کے غبارے سے ہوا نکال دی۔[۶] اقبال کے قیام انگلستان کے دوران ایڈورڈ تھامپسن کا، خطبۂ الٰہ آباد کے حوالے سے، لندن ٹائمز میں ''پین اسلامی سازش'' کے زیرِ عنوان ایک مراسلہ شائع ہوا۔ اقبال نے اس کا بھی مناسب جواب دیا۔ تفصیل تصورِ پاکستان پر اعتراضات کے ضمن میں آ رہی ہے۔

بمبئی کرانیکل کے نمائندے کے اس سوال کے جواب میں کہ پان اسلامزم کے متعلق آپ کا تصور کیا ہے، اقبال نے کہا کہ یہ اصطلاح دو معنوں میں استعمال کی گئی ہے۔ اس اصطلاح کو ایک فرانسیسی صحافی نے گھڑا تھا۔ اس کے نزدیک یہ خطرہ یورپ کے خلاف دنیائے اسلام میں پرورش پا رہا تھا۔ دراصل اس کا مقصد اسلامی دنیا کے خلاف یورپی جارحیت کا جواز مہیا کرنا تھا۔ جمال الدین افغانی نے افغانستان، ایران اور ترکی کو یورپی جارحیت کے خلاف متحد ہونے کی تلقین کی تھی لیکن یہ ایک دفاعی منصوبہ تھا اور افغانی کا نقطۂ نظر بالکل درست تھا۔ اس اصطلاح کا ایک اور مفہوم بھی ہے۔ اس مفہوم کی رو سے یہ کوئی سیاسی منصوبہ نہیں بلکہ ایک سماجی تجربہ ہے۔ اسلام ذات پات اور نسل و رنگ کے فرق و امتیاز کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسلام نے جس طرح اس مسئلے کو حل کیا ہے جدید یورپی تہذیب، سائنس

اور فلسفہ میں اپنی تمام تر کامیابیوں کے باوجود، حل نہیں کر پائی۔ان دوسرے معنوں میں پان اسلامزم پان ہیومنزم کے مترادف ہے اور ہر مسلمان پان اسلامسٹ ہے۔اس اصطلاح سے ''پان'' حذف کر دینا چاہیے کہ یہ مفہوم ''اسلام'' میں شامل ہے۔[۷]

تیسری گول میز کانفرنس کے موقع پر نیشنل لیگ کے استقبالیے میں اقبال نے ہندو ہم وطنوں کے اس الزام کو سر آنکھوں پر لیا کہ ہم پان اسلامی ہیں۔اقبال نے مزید کہا کہ ''یہ انسان کا عقیدہ و مذہب، اس کی تہذیب و ثقافت اور روایات ہی ہیں، جن کے لیے اس کو جینا اور جن کی خاطر اس کو مرنا چاہیے۔''[۸] اگلے برس، ۱۹۳۳ء میں، سر فضل حسین نے پان اسلامزم کی مخالفت میں بیان دیا اور کہا کہ اس کا کبھی وجود نہیں تھا۔اقبال نے اس سے جزوی اتفاق کیا لیکن اسلام کے معنوں میں پان اسلامزم کی حمایت کی اور کہا کہ یہ موجود رہا ہے اور موجود رہے گا۔ہفتے عشرے کے بعد اقبال نے ایک بیان میں کہا:

> ''پان اسلامزم کا لفظ فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ لفظ اس مفروضہ سازش کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو اس کے وضع کرنے والوں کے خیال کے مطابق اسلامی ممالک، غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کے خلاف کر رہے تھے...... پان اسلامزم کا ہوّا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اس کی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیاں جو اسلامی ممالک میں کی جا رہی تھیں، وہ جائز قرار دی جائیں۔
>
> اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہتوں اور سرمایہ داریوں کی گنجائش نہ ہوگی۔دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دے گا۔غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض خواب ہو لیکن مسلمان کا یہ ایمان ہے۔''[۹]

## حوالے اور حواشی

۱۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۸۳

۲۔ *The Sword and the Sceptre*، مرتبہ رفعت حسن، صفحہ ۲۸۹

۳۔ بحوالہ تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علما — چودھری حبیب احمد، صفحہ ۳۱

۴۔۵۔ عرفانِ اقبال، صفحات ۷۷، ۷۸۔۷۹

۶۔ اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحہ ۲۸۹

۷۔ انگریزی متن اور تفصیل کے لیے دیکھیے، *Letters and Writings of Iqbal*، مرتبہ بی اے ڈار، صفحات ۵۵ تا ۵۷

۸۔ تفصیل اور حوالے کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۳۹۰ - ۳۹۱

۹۔ حرفِ اقبال، صفحات ۲۰۰۔۲۰۱، نیز دیکھیے گفتارِ اقبال، صفحات ۷۷۔۷۸

☆......☆......☆

ضمیمہ

# دوسرے خط کا جواب

ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنے والد علامہ اقبال کے نام پوری زندگی میں دو خطوط لکھے ہیں۔ پہلا خط اس وقت لکھا جب وہ آٹھ برس کے تھے اور اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے انگلستان گئے ہوئے تھے۔ خط میں گراموفون باجے کی فرمائش تھی جسے نظرانداز کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ایک نظم بعنوان "جاوید کے نام" کہی جو بالِ جبریل میں شامل ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنے والد کے نام دوسرا خط اٹھتر برس کی عمر میں لکھا جب اقبال کو فوت ہوئے ۶۵ برس گزر چکے تھے۔ یہ خط اپنا گریباں چاک میں شامل ہے جو ڈاکٹر جاوید اقبال کی خودنوشت سوانح حیات ہے۔

یہ دوسرا خط بعض توضیحات، بعض اشکالات اور بعض سوالات پر مشتمل ہے اور اگرچہ علامہ اقبال اب اس دنیا میں نہیں ہیں اور خط کا براہِ راست جواب دینے سے قاصر ہیں لیکن ان کا کلام نظم ونثر موجود و محفوظ اور زندہ و تابندہ ہے اور ان سوالات کا جواب وہاں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ یہ جسارت اس لیے ضروری تھی کہ فرزندِ اقبال کے مخمصے فکرِ اقبال سے انحراف کا جواز نہ بن جائیں۔ ان کی تحریریں حوالہ بنتی اور اثرات چھوڑتی ہیں۔ افسوس ہے کہ آفتاب مخالفینِ اقبال میں شامل رہے اور جاوید معترضینِ اقبال میں شامل ہو گئے۔ ان کے اعتراضات اسلامی ریاست، جمہوریت، علما اور اجتہاد کے ضمن میں ہیں۔ ان کا جائزہ اپنے مقام پر لیا گیا ہے۔ زیرِ نظر تحریر کا مقصد ان اشکالات کو دور کرنا ہے جو اسلامی، وطنی و علاقائی اور پاکستانی قومیت سے متعلق ہیں۔

ان اشکالات کو زیرِ بحث لانے سے پہلے یہ دیکھنا مناسب اور ضروری ہے کہ ڈاکٹر جاوید اقبال کے ساتھ آخر گڑبڑ کیا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ علامہ اقبال کی اسلامی

بصیرت کے ساتھ ان کی لگن (commitment) غیر متنازعہ شک و شبہ سے بالاتر اور جاندار و موثر ہوتی اور وہ اقبال کے فہمِ اسلام کے مطابق پاکستانی معاشرے کی استواری اور پاکستان میں اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام (روحانی جمہوریت) کے عملی نفاذ کے لیے اپنی زندگی وقف کر دیتے اور ایک نئے جہان کی تخلیق کرتے لیکن وہ اس راہ پر نہ آئے۔اس کے باوجود برہم ہیں کہ انھیں بوتل میں بند کر دیا گیا ہے۔[۲] جاوید اقبال کی بعض تشبیہات مغالطہ آمیز ہیں۔[۳] ان کا حقیقی مسئلہ یہ ہے کہ وہ علامہ اقبال کی طرح مردِ یقین نہیں ہیں۔[۴] یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ کبھی نیکی اور کبھی بدی کی سیڑھیاں اُترتے چڑھتے رہے ہیں۔اس کے باوجود زعم یہ ہے کہ وہ علامہ اقبال کے فکری تسلسل کو آگے بڑھا کر ان سے شاید آگے نکل گئے ہیں۔[۵] یہ بات غیر متعلق (irrelevant) اس لیے ہے کہ دونوں کا کوئی مقابلہ ہی نہیں۔[۶] ڈاکٹر جاوید اقبال نے فکرِ اقبال کو آگے بڑھانے کے بجائے اس سے انحراف کیا ہے۔یہ درست ہے کہ اقبال پر ان کی محققانہ اور عمدہ تحریریں مقدار اور اہمیت دونوں کے اعتبار سے معمولی نہیں ہیں اور اکثر محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے فرزندِ اقبال ہونے کا حق ادا کر دیا ہے۔اگرچہ یہ مقام ان کے نزدیک بوتل میں بند ہونے کا ہے۔وہ جہاں کہیں اس بوتل سے نکلتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ علامہ اقبال سے آگے نکل رہے ہیں، وہیں فکرِ اقبال سے انحراف کرتے ہیں اور کسی دوسری بوتل میں بند ہو جاتے ہیں۔تب اقبال کے بجائے ایچ اے آر گب جیسے مستشرقین انھیں معتبر دکھائی دیتے ہیں۔جاوید اقبال نیکی اور بدی سے پہلے ایمان و کفر کی سیڑھیاں اُترتے چڑھتے رہے ہیں جبکہ عمل نیز فکر یقین کا آئینہ دار ہوتا ہے لہٰذا فکرِ اقبال کے تسلسل کو آگے بڑھانے دعویٰ محلِ نظر ہے۔

اقبال مردِ یقین تھے۔انھوں نے اس وقت (بیسویں صدی کے اوائل میں) اسلامی تصورِ قومیت پیش کیا جبکہ وطنی قومیت کا نظریہ روئے زمین پر پھیل چکا تھا اور دنیا کا غالب نظریہ بن چکا تھا۔اقبال نے اس کے خلاف مسلسل اور موثر آواز اُٹھا کر اس کے پرخچے اُڑا دیے اور اسلامی تصورِ قومیت کو مسلمانانِ برصغیر کے دل و دماغ میں اُتار دیا۔ قیامِ پاکستان اس کا پہلا ثمر ہے۔اسلامی اتحاد کی واحد بنیاد یہی تصور رہے۔اسلامی اتحاد اس

کا دوسرا ثمر ہوگا۔ جاوید اقبال بوتل میں بند کیے جانے کی شکایت کرنے کے بجائے اگر اقبال کے زمان و مکان پر محیط نظام کے سچے علمبردار بنتے اور اسے پاکستان کی حد تک ہی بروئے کار لا سکتے تو ملی اکابرین کی صف میں شامل ہو جاتے۔ لیکن گھٹتا بڑھتا یقین ہو بلکہ بسا اوقات دل و دماغ بے یقینی کا شکار ہوں تو اسلام کے نفوذ اور نفاذ کا معاملہ زندگی کا مقصدِ اولین نہیں بن سکتا۔ اسلام اور مسلمانوں کو عرب ملوکیت کی چھاپ (جاگیردارانہ سماج) سے نجات دلانے کی ضرورت تھی۔ سیاسی طالع آزماؤں اور سرکاری اہل کاروں نیز افسر شاہی کی چیرہ دستیوں اور بدعنوانیوں سے معاشرے کو پاک کرنے کی ضرورت تھی۔ حریت، مساوات اور اخوت کو فروغ دینے کی ضرورت تھی۔ اشتراکی نعرے بازی اور سرمایہ دارانہ جمہوریت کی جگہ روحانی جمہوریت کا نمونہ پیش کرنے کی ضرورت تھی۔ مختصر یہ کہ ایک نیا جہاں اور نیا زمانہ پیدا کرنے کی ضرورت تھی۔ ایسا کارنامہ سرانجام دینے کے لیے زندہ یقین یا عشق ضروری ہوتا ہے۔ اقبال چاہتے تھے کہ جاوید اقبال عشق کی دنیا میں مقام بنا کر نیا جہان اور نیا زمانہ تخلیق کرے۔ پہلے خط کے جواب میں یہی پیغام اقبال نے جاوید کو دیا تھا:

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر!
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر!

سچ یہ ہے کہ ڈاکٹر جاوید اقبال ایسا نہیں کر سکے اور اب باتیں بنا رہے ہیں۔ فکرِ اقبال کی درست ترجمانی کے ساتھ ساتھ انھوں نے کہیں کہیں اپنی دانشوری کو اقبال سے منسوب کیا ہے۔[۷] اور آگے چل کر اسی دانشوری کو فکرِ اقبال کے مقابلے پر لے آئے ہیں۔ ان کے سوالات و اشکالات دراصل فکرِ اقبال پر اعتراضات کے مترادف ہیں اور اس رجحان کا نمایاں اظہار اقبال کے تصورِ قومیت کے ضمن میں ہوا ہے۔

## ۲

ڈاکٹر جاوید اقبال علامہ اقبال کے نام اپنے دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

"ہم مسلمانوں کے قومی تشخص کے بارے میں آپ کی جو بحث مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ ہوئی تھی اس میں مولانا مدنی کا موقف تھا کہ

قومیں اوطان سے بنتی ہیں، لہٰذا برِّصغیر کے مسلمانوں کی قومیت تو ہندی ہے البتہ ملّت کے اعتبار سے وہ مسلم ہیں۔ آپ نے ان سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ 'قوم' اور 'ملّت' کے ایک ہی معانی ہیں۔ مسلم قوم وطن سے نہیں بلکہ اشتراکِ ایمان سے بنی ہے......

آپ کے مغربی نقادوں میں سے معروف مستشرق ایچ اے آر گب آپ کے سیاسی فکر پر تبصرہ کے دوران تعجب کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں: حیرت کی بات ہے کہ اقبال علاقائی قومیت کے شدید مخالف ہوتے ہوئے برِّصغیر کے مسلمانوں کے لیے علاحدہ وطن کی تحریک میں پیش پیش تھے۔ بلکہ ان کے حامی تو برملا کہتے ہیں کہ قومیت یا وطنیت کے بارے میں جو کچھ اقبال کہتے ہیں ضروری نہیں وہ اسے تسلیم بھی کرتے ہوں۔

پاکستان نے ایک 'مقتدر'...... 'قومی'...... اور ''علاقائی'' ریاست کی حیثیت سے اقوامِ متحدہ کی رکنیت حاصل کی ...... پھر وہ مرحلہ آیا جب افغانستان پر ایک بار پھر غیر مسلم حملہ آور ہوئے۔ مگر اس مرتبہ پاکستان نے نہ صرف غیر مسلم حملہ آوروں کے ساتھ اتحاد کیا بلکہ مسلم افغانستان کے خلاف غیر مسلموں کی امداد کی اور افغان مسلمانوں کی تباہی کو ہم 'سب سے پہلے پاکستان' کا نعرہ بلند کرتے خاموشی سے دیکھتے رہے۔

اے پدرِ محترم! اگر اب ہماری اجتماعی شناخت کے لیے وہ علاقہ مختص ہو گیا جسے 'پاکستان' کہتے ہیں اور جس کا مفاد ہمیں سب سے زیادہ عزیز ہے تو پھر مولانا حسین احمد مدنی کا قول کس اعتبار سے غلط ہوا؟ کیا ہمارے عمل سے یہ ثابت نہیں ہو گیا کہ قومی یا وطنی اعتبار سے تو ہم پاکستانی ہیں اور 'ملی' اعتبار سے مسلم؟ گویا ہمارے نزدیک اگر قومی مفاد یا مصلحتِ عامہ کے تحت ضروری ہو تو ہم کسی مسلم قومی ریاست کے خلاف غیر مسلموں کے ساتھ اتحاد بھی کر سکتے ہیں؟ اس مسئلہ پر ذہن میں اُلجھاؤ ہے۔ کیسے دور کیا جائے؟

دوسری بات یہ ہے کہ پاکستان ''دو قومی نظریہ'' کی بنیاد پر وجود میں آیا اور جب تک بھارت اور پاکستان جغرافیائی طور پر علاحدہ مملکتوں کی صورت میں قائم رہتی ہیں، 'دو قومی نظریہ' ان کے درمیان حدِ فاصل رہے گا۔ مگر کیا پاکستان کے اندر بھی 'دو قومی نظریہ' کو

ایک حقیقت کے طور پر زندہ رکھنا ضروری ہے؟ کیا پاکستان میں ایک قوم آباد ہے یا دو قومیں؟ کیا پاکستان میں مسلم اکثریت کو اپنے تحفظ کی خاطر غیر مسلم اقلیت سے امتیاز روا رکھنا چاہیے؟

اے پدر محترم! آپ نے فرما رکھا ہے کہ: 'علاحدہ نیابت' کا اصول برِصغیر میں مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر نافذ کیا گیا۔ لیکن اگر صوبوں کی تقسیم جماعتوں کے مذہبی اور تمدنی رجحانات کو مدنظر رکھ کر کی جائے تو مسلمانوں کو خالصتاً 'مخلوط انتخاب' پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

پس اگر وقت کے بدلتے تقاضوں کے تحت قومی ہم آہنگی برقرار رکھنے کی خاطر مخلوط انتخاب کا نظام رائج کر دیا جائے یا پاکستانی قومیت اور وطنیت کے جذبات کو فروغ دینے کی خاطر مثبت اقدامات اُٹھائے جائیں تو کیا پاکستان 'اسلامی' مملکت سے 'سیکولر' ریاست میں منتقل ہو جائے گا؟''

## ۳

''قومیت یا وطنیت کے بارے میں جو کچھ اقبال کہتے ہیں ضروری نہیں وہ اسے تسلیم بھی کرتے ہوں'' یہ دعویٰ درست نہیں ہے۔ اقبال نے منافقت سے کام نہیں لیا بلکہ اس ضمن میں جو کچھ کہا ہے اس میں فکر کا تسلسل اور پختگی، وجدان کی توانائی اور فن کا اعجاز شامل ہے۔ افسوس ہے کہ اسلام کی ایک ابدی حقیقت اور اقبال کے ایک فکری کارنامے کو غیر مؤثر اور بے وزن بنانے کی کوشش کوئی اور نہیں بلکہ ڈاکٹر جاوید اقبال کر رہے ہیں۔ اس کے برعکس ایک ہذیان کو وزن و اعتبار عطا کر رہے ہیں: چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی۔ یہ پاکستان کی، اسلام کی اور اسلامی دنیا کی خدمت نہیں ہے بلکہ جدید مغرب کے غالب رجحانات کی پاسداری اور حاشیہ برداری ہے۔ یہ پاکستان کی نظریاتی اساس اور عالمِ اسلام کے امکانی اتحاد کی نفی ہے۔ وطنی قومیت کا مؤقف پاکستان کے اندر علاقائی قومیتوں کو علاحدگی کی غذا مہیا کر سکتا ہے اور عالمِ اسلام کے منتشر رہنے کا نتیجہ استعمار کی متواتر یلغار کا باعث بنا رہے گا۔

ڈاکٹر جاوید اقبال نے علامہ اقبال کے نام اس دوسرے خط میں لکھا ہے کہ مولانا مدنی کا مؤقف تھا کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں لہٰذا برِصغیر کے مسلمانوں کی قومیت تو ہندی

ہے البتہ ملّت کے اعتبار سے وہ مسلم ہیں۔ اے پدر محترم! اگر ہماری اجتماعی شناخت کے لیے وہ علاقہ مختص ہوگیا جسے 'پاکستان' کہتے ہیں اور جس کا مفاد ہمیں سب سے زیادہ عزیز ہے تو پھر مولانا حسین احمد مدنی کا قول کس اعتبار سے غلط ہوا؟ کیا ہمارے عمل سے یہ ثابت نہیں ہوگیا کہ قومی یا وطنی اعتبار سے تو ہم پاکستانی ہیں اور ملّی اعتبار سے مسلم؟

تصوّر یا نظریے کے اعتبار سے ڈاکٹر جاوید اقبال کا اعتراض یہی ہے۔ اس ضمن میں مولانا مدنی سے اختلاف کرتے ہوئے اقبال نے جو اشعار لکھے تھے، جاوید اقبال نے ان کے لہجے کو "نہایت تلخ" کہا ہے۔ لہجے اور تاثیر کا چولی دامن کا ساتھ ہوتا ہے۔ وطنی قومیت پر اقبال نے کار گروار کیا اور مولانا مدنی کے مؤقف کو یکسر مسترد کردیا۔ یہ مؤقف بروئے کار آجاتا تو برِّصغیر میں الگ مسلم ریاست کا قیام ناممکن ہوجاتا۔ اپنے مضمون "جغرافیائی حدود اور مسلمان" میں اقبال نے اس مؤقف کو خطرناک قرار دیا ہے کہ مسلمان بحیثیت قوم اور ہوسکتے ہیں اور بحیثیت ملّت اور۔ اس طرح دین و سیاست جدا ہوجاتے ہیں اور اقلیت میں ہوتے ہوئے جیسا کہ مسلمان تھے یا بھارت میں اب بھی ہیں وہ اپنے اجتماعی سیاسی نظام کو بروئے کار نہیں لاسکتے۔ اسلامی تصوّرِ قومیت کی بنیاد پر الگ مسلم ریاست قائم ہوئی۔ نصب العینی اعتبار سے (potentially) پاکستان اسلامی ریاست ہے۔ گویا پاکستان میں اسلام کا اجتماعی سیاسی، معاشی، قانونی اور تمدنی نظام قائم ہوسکتا ہے۔ متحدہ ہندوستان میں اقلیت کی حیثیت سے ہم اپنا اجتماعی نظام بروئے کار نہ لاسکتے اور نہ اب بھارت کے مسلمان ایسا کرسکتے ہیں۔

اب صورتِ حال یہ ہے کہ بھارت کے مسلمان وطنی اعتبار سے ہندی اور ملّی اعتبار سے مسلمان ہیں لیکن اس خطرے سے دوچار ہیں جو اقلیت میں ہونے کے باعث انھیں لاحق ہے۔ وہ اجتماعی سیاسی سطح پر بھارت کا جز ہیں اور اسلامی اتحاد میں شامل ہونے سے قاصر رہیں گے۔ پاکستان کے مسلمان وطنی یا جغرافیائی اعتبار سے پاکستانی بھی ہیں اور مسلمان بھی، اس لیے کہ پاکستان مسلم اکثریتی علاقہ ہے اور ملّی اتحاد جب بھی قائم ہوگا، پاکستان اس میں شامل ہوسکے گا۔ مولانا مدنی کا قول اس اعتبار سے غلط ہے کہ متحدہ ہندوستان

میں شامل رہ کر ہم ہندو اکثریت کے تابع رہتے، اپنا اجتماعی نظام بروئے کار نہ لا سکتے اور اجتماعی و سیاسی سطح پر عالمِ اسلام کا جز نہ بن سکتے۔ علامہ اقبال نے وضاحت کی ہے کہ ''قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کو صرف ان ممالک میں درپیش ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ اپنی ہستی کو بالکل مٹا دیں۔ مسلم اکثریت والے ملکوں میں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے کیونکہ وہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہے''۔[۸] چنانچہ پاکستانی قومیت اور اسلامی قومیت عملاً ایک ہی چیز ہے اور پاکستانی قومیت کو وطنی قومیت کے مروجہ سیاسی تصور سے خلط ملط کر کے اُلجھاؤ پیدا کرنے سے باز رہنے کی ضرورت ہے۔

قیامِ پاکستان اسلامی تصورِ قومیت کا ثمر ہے۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ پاکستان کی بقا اور یکجہتی کے لیے بھی یہ تصور ناگزیر ہے ورنہ وطنی بنیادوں پر بنگلہ دیش کی طرح کوئی اور دیش بھی بن سکتا ہے۔ ملکی یکجہتی کی طرح ملی اتحاد کی بنیاد بھی یہی تصور ہے۔ ہندی وطنی قومیت ہمیں ہندوؤں میں شامل کرتی جہاں ہم بھارتی مسلمانوں کی طرح معتوب، مشکوک اور محکوم رہتے۔ اسلامی تصورِ قومیت ہمیں ملتِ اسلامیہ کا حصہ بناتا ہے اور فکرِ اقبال کو اپناتے ہوئے ہم ملی اتحاد قائم کرنے میں قائدانہ کردار ادا کر سکتے ہیں۔ ملت اگر ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ہے تو یہ بات اسلامی تعلیمات کے مطابق نہیں ہے۔ اسلام اتحاد کی تلقین کرتا ہے۔ جنابِ رسالت مآبؐ نے ایک اُمت یا ملت کی تشکیل کی۔ قرآن ہمیں امتِ وسط کے مرتبے پر فائز کرتا ہے اور یہ عارضی فیصلہ نہیں بلکہ ایک ابدی حقیقت ہے۔ نسلی اور وطنی قومیتیں ہمیں جدا کرتی ہیں، ملکی سطح پر بھی اور عالمِ اسلام کی سطح پر بھی جبکہ اسلامی قومیت ہمیں یکجا کرتی ہے۔ جغرافیائی اور نسلی اعتبار سے ہم ایرانی، عرب اور ترک کہلا سکتے ہیں لیکن مسلم ملت یا قوم کی تشکیل نہ اتحادِ وطن کی بنیاد پر ہوئی ہے، نہ رنگ و نسل کی بنیاد پر اور نہ اقتصادی اغراض کی بنیاد پر۔ یہ بنیاد خود اسلام ہے۔

کوئی ایچ اے آر گب اگر یہ کہتا ہے کہ علاقائی قومیت اور الگ مسلم ریاست ایک ہی چیز ہے تو غلط کہتا ہے۔ پاکستان کے پس منظر میں علاقائی قومیت نہیں اسلامی قومیت

کارفرما ہے۔پاکستان خلا میں تو قائم نہیں ہو سکتا تھا۔مسلم اکثریتی علاقے ہی پر مشتمل ہو سکتا تھا اور اگر کسی کا یہ مؤقف ہے کہ قومیت یا وطنیت کے بارے میں جو کچھ اقبال کہتے ہیں ضروری نہیں کہ وہ اسے تسلیم بھی کرتے ہوں تو اس شخص یا ایسے اشخاص کو اقبال کا حامی قرار دینا ایک مغالطہ ہے۔اقبال کے مؤقف میں کوئی ابہام نہیں ہے:

تو ابھی رہگذر میں ہے قیدِ مقام سے گزر!
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام گزر![9]

درج ذیل شعر میں دریاؤں کے نام مسلم ممالک کے لیے استعارے ہیں:

رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لیے[10]

افغانستان پر امریکی حملہ ہوا تو پاکستان نے طالبان کے ساتھ کھڑا ہونے کے بجائے امریکہ کے ساتھ تعاون کیا اور ''سب سے پہلے پاکستان'' کا نعرہ سامنے آیا۔ اس واقعے کی بنا پر ''اسلامی تصورِ قومیت'' سے انکار ستم ظریفی ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تصورِ قومیت کو بروئے کار نہ لانے کا نتیجہ یہ واقعہ تھا۔اللہ نے اُمت کو وسائل دیے جو طاقت میں تبدیل نہ ہوئے۔[11] علامہ اقبال کی بے بہا اسلامی فکر کے ہم وارث تھے لیکن اسے بروئے کار نہ لایا گیا۔[12] اقبال کے نزدیک اسلامی قومیت ابدی حقیقت ہے۔[13] اور اسلامی اتحاد ہمارا مقصد اب بھی ہے۔

جی ہاں! پاکستان نے ایک مقتدر، قومی اور علاقائی ریاست کی حیثیت سے اقوامِ متحدہ کی رکنیت اختیار کی لیکن اس دلیل کی بنیاد پر پاکستان کو قومی و علاقائی ریاست (nation state) قرار دینا بعض دوسرے بنیادی حقائق کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔۱۹۵۶ء کے دستور میں پاکستان کو 'قومی جمہوریہ' نہیں بلکہ 'اسلامی جمہوریہ' قرار دیا گیا۔۱۹۶۲ء کے دستور سے خواہش اور کوشش کے باوجود ہمہ مقتدر صدر اسلامی کا لفظ نکال نہ سکا اور ۱۹۷۳ء کا متفقہ اور مروّجہ دستور بھی ملک کو 'اسلامی جمہوریہ پاکستان' تسلیم کرتا ہے۔'اسلامی جمہوریہ' نصب العین ہے اور اب یہ معاملہ حتمی طور پر طے شدہ ہے۔اب قراردادِ مقاصد بھی دستور کا جز ہے جس

سے پاکستان کی حیثیت واضح تر ہو جاتی ہے۔ طے شدہ معاملے (Issue) کو از سرِ نو زیرِ بحث لانا اور متنازعہ بنانا افسوسناک نیز خطرناک ہے۔ ایسی تمام کوششیں فکرِ اقبال بشمول تصورِ پاکستان سے انحراف کے زمرے میں آئیں گی۔

ڈاکٹر جاوید اقبال غیر مسلم اقلیت اور مسلم اکثریت یعنی پاکستان میں مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز ختم کرنے کے لیے وطنی قومیت کو صاد کرتے ہیں لیکن پھر سوال اُٹھاتے ہیں کہ کیا اس طرح پاکستان ''اسلامی مملکت'' سے 'سیکولر ریاست' بن جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ اسلامی قومیت بنیاد ہے 'اسلامی ریاست' کی اور 'وطنی قومیت' بنیاد ہے 'سیکولر ریاست' کی۔ اس نکتے کو سمجھنے کے لیے تھوڑی سی دانش کافی ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے کچھ لایعنی سوالات اور بھی اُٹھائے ہیں۔[14] کیا جواباً ان سے پوچھا جاسکتا ہے کہ جس اسلامی ریاست کے لیے ہم نے ہندوستان کے کروڑوں مسلمانوں اور ان کی آئندہ نسلوں کی قربانی دی، اس سے پاکستان کی غیر مسلم اقلیت کی خاطر دست بردار ہو جائیں؟ ضروری بات یہ ہے کہ اکثریت اور اقلیت سے تعلق رکھنے والے افراد کے حقوق برابر ہوں اور اسلامی جمہوریہ پاکستان میں یہ حقوق برابر ہیں۔ پاکستان میں 'میثاقِ مدینہ' عملاً نافذ ہے۔[15] تاہم حقیقت یہ بھی ہے کہ بیشتر پاکستانی عوام، خواہ ان کا تعلق اقلیت سے ہو یا اکثریت سے سنگین مسائل سے دوچار ہیں۔ انھیں غربت و جہالت اور کسمپرسی سے نکالنے کے لیے بہت کچھ کرنے کی ضرورت ہے۔ تعلیم کے ساتھ تربیت اور جدید مہارتیں ضروری ہیں۔ مسلم اکثریت کے لیے یقین افروزی اور اسلام کی اعلیٰ اقدار سے وابستگی کا اہتمام ضروری ہے۔ اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام (روحانی جمہوریت) کو بروئے کار لانے کی ضرورت ہے۔ پاکستان عالمِ اسلام کا حصہ ہے اور عالمِ اسلام کی تعمیرِ نو اور اسلامی اتحاد کے لیے اسے اہم کردار ادا کرنا ہے۔ اسلامی اتحاد ہماری کمزوری نہیں بلکہ ہماری طاقت ہے۔ سامراج سے نجات اور استعمار سے اپنی حفاظت کے لیے مسلم ممالک کا مضبوط و متحد ہونا ضروری ہے۔ یہودیوں کا فلسفہ یہ ہے کہ حق طاقت میں مضمر ہے یعنی طاقت ہی حق ہے۔ بڑی طاقتوں کی حکمتِ عملی بھی یہی ہے۔ ان کا میڈیا کچھ اور منوانا چاہتا ہے لیکن حقیقت یہی ہے۔ ہم مسلمان زمانے میں کشتیِ حق

کا سہارا ہیں۔ ہم بیدار ہو کر اور تعمیرِ نو سے گزر کر اس دنیا کو انسانی اخوت اور امن و امان کا گہوارہ بنا سکتے ہیں۔ اس کے لیے زندہ یقین کی ضرورت ہے جو عمل کے لیے زبردست محرک قوت ہے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مثلاً تصورِ قومیت پر ڈاکٹر جاوید اقبال کی تحریر دیکھ کر ارشاد احمد حقانی نے یہ فیصلہ دیا کہ ''ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی خودنوشت اپنا گریباں چاک ...... میں وطنیت کے سوال پر اقبال اور مولانا حسین احمد مدنی کی بحث سے ابھرنے والے بعض اشکالات پر گفتگو کی ہے اور اقبال سے رہنمائی کی درخواست کی ہے جس سے ایک بات بہر حال واضح ہوتی ہے کہ وطن کے تصور کے بارے میں ہندی مسلمان خاصے اُلجھ گئے ہیں۔'' —(حرفِ تمنا — روزنامہ جنگ، مؤرخہ ۲۲ر جنوری ۲۰۰۳ء)

۲۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''مجھے علامہ اقبال کے گھر پیدا ہونے یا ان کا فرزند ہونے پر غصہ نہیں، البتہ علامہ اقبال کے ان پرستاروں پر غصہ ضرور آتا ہے جو ان کے انکار کی نفی کرتے ہوئے مجھے صرف 'فرزندِ اقبال' کی حیثیت سے جاننا چاہتے ہیں اور اس 'فریم' سے میرا باہر نکلنا انھیں ناگوار گزرتا ہے۔ میں جب کبھی ملک سے باہر لیکچروں کے لیے بلوایا جاتا ہوں تو میری شناخت 'جاوید اقبال' کے طور پر ہوتی ہے، مگر میں اسے اپنی بدقسمتی سمجھتا ہوں کہ اپنے ملک کے اندر میری حیثیت 'فرزندِ اقبال' کے سوا کچھ بھی نہیں۔ یہ بالکل اسی طرح ہے، جب ۱۹۷۷ء میں وفاقی حکومت نے ہمارے گھر 'جاوید منزل' کو 'اقبال میوزیم' بنانے کی خاطر خرید لیا تو میرے دو معصوم بچوں نے مجھ سے سوال کیا کہ ابو اب ہمارا کیا بنے گا؟ میں نے انھیں کہا کہ تم دونوں کو علاحدہ علاحدہ بوتلوں میں بند کر کے یہاں سجا دیا جائے گا۔ کہنے لگے 'اور آپ کہاں جائیں گے؟' میں نے جواب دیا، 'بیٹا میں تو پہلے ہی بوتل میں بند ہوں۔'' (اپنا گریباں چاک، صفحہ ۲۶۶)

ڈاکٹر صاحب کا ایک ایک جملہ محلِ نظر ہے۔ آپ کو اللہ نے علامہ اقبال کے گھر پیدا کیا۔ یہ مقامِ شکر ہے۔ ملک کے اندر اور ملک سے باہر آپ کی عزت کا دارومدار بڑی حد تک اس نسبت پر ہے۔ کسی دور افتادہ گاؤں میں کسی غریب کسان یا دست کار کے گھر پیدا ہوتے تو

اس خاص عزت سے قطع نظر دوسرے مراتب اور خوشحالی سے بھی ہم کنار نہ ہو سکتے۔ انگلستان میں آپ کی تعلیم، آپ کے جج بننے اور سینیٹر منتخب ہونے میں علامہ اقبال کا حوالہ کارآمد رہا ہے۔ اقبال آسٹریا جا کر اپنا علاج کرا سکتے تھے لیکن بچوں کی خاطر اپنے اوپر رقم خرچ نہ کی۔ آپ ابھی چھوٹے تھے تو آپ کا مکان تعمیر ہو گیا اور اقبال آپ کے کرایہ دار بن گئے۔ یہ مکان حکومت نے خریدا تو اچھی خاصی رقم آپ کے ہاتھ لگی۔ تصانیفِ اقبال کی رائلٹی مدت تک آپ کو ملتی رہی۔ ان تمام باتوں کے باوجود آپ نے اپنی آسودگی کی وجہ صرف اپنی رفیقۂ حیات کی مشقت بیان کی ہے۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۲۸۳) جو احترام و مقام آپ کو فرزندِ اقبال کی حیثیت سے ملا ہے، یہ نہ ملتا تو آپ کو افسوس ہوتا اور غصہ آتا۔ یہ غصہ آپ کو آتا بھی ہے۔ آپ نے خود لکھا ہے کہ "ایسے لوگ بھی موجود ہیں (بلکہ ان کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے) جو مجھے پہچانتے ہی نہیں۔ یعنی انھیں معلوم ہی نہیں کہ میں کون ہوں۔ مجھے ان پر بہت غصہ آتا ہے..... سب کے سب، بانیانِ پاکستان کو فراموش کر چکے ہیں"۔ (کتاب مذکور، صفحات ۸-۹)

اقبال کے ارادت مند اقبال کے پرستار نہیں ہیں بلکہ جنابِ رسالت مآبؐ کے نام لیوا بھی ان کے پرستار نہیں ہیں۔ اقبال نے اپنے آقا کی پیروی میں ہر پرستش سے منع کیا ہے سوائے خدا کی پرستش کے۔ یہ صاحبان اگر آپ کو فرزندِ اقبال کی حیثیت سے جاننا چاہتے ہیں اور آپ کو اس فریم کے اندر دیکھنا چاہتے ہیں تو ان پر غصہ کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ ان کی خواہش اور علامہ اقبال کی خواہش میں کوئی فرق نہیں، بلکہ آپ کی حسرت بھی وہی ہے۔ اپنے والد کے نام آپ نے لکھا ہے:

> "اے کاش! میں ان جوانوں میں سے ہوتا جو آپ کی مجوزہ اسلامی ریاست کو عملی طور پر وجود میں لا سکنے کے قابل تھے..... میں اپنی کوتاہیوں سے بخوبی آگاہ ہوں..... آپ کو یاد ہوگا جب اس دنیا میں آپ کی آخری شب تھی۔ میں کمرے میں داخل ہوا تو آپ مجھے پہچان نہ سکے۔ پوچھا 'کون ہے؟' میں نے جواب دیا 'جاوید'۔ فرمایا 'جاوید بن کر دکھاؤ تو جانیں!' افسوس ہے، میں آپ کی خواہش کے مطابق جاوید نہ بن سکا۔"
>
> (کتاب مذکور، صفحہ ۲۸۳)

فرزندِ اقبال کی حیثیت سے آپ کی پہچان کا مفہوم یہی ہے کہ آپ فکرِ اقبال کو بروئے کار لاتے، غنچے سے گل اور گل سے گلستان بنتے اور ایک نئے جہان کی تخلیق کرتے۔ اقبال ہی کی طرح ان کے ارادت مندوں کی یہ خواہش ہے کہ آپ اس فریم میں رہتے اور کسی دوسرے فریم میں جا بیٹھنے سے گریز کرتے۔ لیکن انسان جبلتوں کی تسکین میں لگا رہے تو مقاماتِ بلند

سے نا آشنا رہتا ہے۔ بوتل میں بند ہونے کی تشبیہ نامناسب اور مغالطہ آمیز ہے۔

ایک اور مغالطہ آمیز تشبیہ تناور درخت کے سائے تلے ننھے پودے کا پروان چڑھنا ہے۔ آپ نے لکھا ہے کہ "میرے والد کے پرستاروں نے مجھے بڑا ہونے نہیں دیا۔ ہمیشہ چھوٹا سا بچہ ہی سمجھا گیا۔ یعنی تن آور درخت کے سائے تلے ایک ننھا سا پودا پروان چڑھتا ہے۔ وہ دراز قدر ہو جائے، اپنی صورت نکال لے، تب بھی وہ پودا ہی رہتا ہے اور بڑے درخت کے حوالے ہی سے پہچانا جاتا ہے"۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۸)

یہ بوتل میں بند ہونا اور تن آور درخت تلے پودا ہی رہنا تکلیف دہ تشبیہات ہیں۔ اقبال کی وفات کے بعد آپ بوتل سے باہر نکلے اور زندگی اپنی مرضی سے گزاردی۔ آپ لکھتے ہیں کہ "میں نے ایک بڑے درخت کے سائے سے نکل کر اپنا مقام پیدا کرنے کی کوشش کی"۔ (ایضاً، صفحہ ۹) درحقیقت آپ سائے سے نہیں ایک دائرۂ نور سے باہر نکلتے رہے۔ اس کے شواہد اپنا گریباں چاک میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ یہاں کچھ اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں:

> "والد کی وفات کے بعد میں ان کے نافذ کردہ ڈسپلن سے آزاد ہو گیا۔ جن باتوں سے انھوں نے منع کر رکھا تھا، میں نے بڑی رغبت سے ان میں سے ہر ایک کو اپنایا۔ صحیح و غلط میں غلط اور نیکی و بدی میں بدی کا راستہ منتخب کرنا بہتر سمجھا۔" (کتاب مذکور، صفحہ ۴۶)
>
> "اس بازار میں گانا سننے یا مجرا دیکھنے بھی اکٹھے جاتے تھے۔" (ایضاً صفحہ ۵۶)
>
> "کیمبرج مین کا سٹیٹس کو ایفائی کرنے کے لیے چند قواعد بنا رکھے تھے۔ مثلاً پراکٹر اور اس کے تیز رفتار بُل ڈاگز کے ہاتھوں سے بچ نکلنا۔ رات کے دو بجے کالج کے لوہے کا گیٹ پھلانگ کر بغیر پکڑے جانے کے اپنے کمرے تک پہنچنا اور سب سے اہم لڑکیوں کے کالج کے اندر بغیر پکڑے گئے پوری رات گزارنے میں کامیاب ہونا۔ اپنے پانچ سالہ کیمبرج کے قیام میں ان تین میں سے دو قواعد کو ایفائی کرنے میں کامیاب رہا۔" (ایضاً، صفحہ ۵۱)
>
> "اب یہ ظاہر ہے کہ تیز رفتار بُل ڈاگز سے بچنا محال تھا۔"

اس ضمن میں "اپنا گریباں چاک" کے بعض اقتباسات درج کیے جاتے ہیں:

> "سوال یہ ہے کہ میرے لیے جب اپنے آپ کو جاننا ایک نہایت مشکل مرحلہ ہے تو میں غیب پر ایمان کیسے برقرار رکھ سکتا ہوں؟ میں آج تک ان معموں کو حل نہیں کر پایا۔ یہی وجہ ہے کہ روحانی تجربہ سے محروم ایک عام انسان کی طرح میں کبھی کفر اور کبھی ایمان، کبھی نیکی اور کبھی بدی کی سیڑھیاں چڑھتا اُترتا رہا ہوں اور یہی نشیب و فراز کی راہ میری راہِ حیات ہے۔" (صفحہ ۶۱)

"علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کی رفتار اگر اسی طرح قائم رہی تو عین ممکن ہے کہ آئندہ کے ترقی یافتہ ملکوں کے انسان کو خدا کی ضرورت ہی نہ رہے اور خدا یا اس کی قوتِ لامتناہی کا احساس صرف پسماندہ اقوام تک ہی محدود ہو کر رہ جائے۔ بہرحال میرا ایمان میرے والد کے ایمان سے کمزور ہے۔" (صفحہ ۶۸)

"انسانیت کے لیے قحط، سیلاب، طوفان، وبائیں کئی ایسے دکھ ہیں جن کے تدارک کے لیے مذہب آج تک سوائے دعا کی تلقین کے کوئی حل پیش نہیں کر سکا۔" (صفحہ ۵۱)

اس بے یقینی کا ازالہ ایک کتاب لکھ کر کرنا بھی مشکل ہے۔ جب کلامِ اقبال جاوید اقبال پر کلی اور حتمی اثرات مرتب نہیں کر سکا تو کوئی اور کیا کر سکتا ہے۔ افسوس کہ اس بے یقینی نے جاوید کو جاوید بننے نہیں دیا، جبکہ بے یقینی اقبال کے نزدیک غلامی سے بدتر ہے: سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار / غلامی سے بتر ہے بے یقینی!

۵۔ مجید نظامی کی اس رائے سے کہ "جاوید اقبال علامہ اقبال سے آگے نکل جانے کی خاطر ہاتھ پاؤں مارتے رہتے ہیں" —— جاوید اقبال نے اختلاف نہ کیا بلکہ یہ لکھا کہ:

"اب رہ گئی بات علامہ اقبال سے آگے نکل جانے کی، یہ تو کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ہونی چاہیے۔ یہی ترغیب تو ہمیں علامہ اقبال دیتے ہیں۔ کسی صاحبِ فکر سے آگے بڑھ جانے سے مراد اس کی تحقیر کرنا نہیں بلکہ اس کی توقیر برقرار رکھتے ہوئے اس کے بتائے ہوئے راستہ سے نئی راہیں تلاش کرنا دراصل فکری تسلسل کو آگے بڑھانا ہے۔" (صفحہ ۲۶۷)

۶۔ ایمان و عمل کے اعتبار سے جو فرق علامہ اقبال اور جاوید اقبال میں ہے وہ واضح ہے، جاوید اقبال کا ایمان بے یقینی سے آلودہ ہے اور عمل نیکی و بدی کا مرکب ہے۔ ان دو بنیادی امور کو مقابلے سے خارج کرتے ہوئے جاوید اقبال فکری تسلسل کی بات کرتے ہیں اور بین السطور دعویٰ یہ کیا ہے کہ فکری اعتبار سے میں علامہ اقبال سے آگے نکل گیا ہوں۔ یہ دعویٰ چند سوالات کو جنم دیتا ہے:

(۱) اقبال اسلامی دنیا اور نسلِ انسانی کے ممتاز مفکرین میں ایک منفرد مقام رکھتے ہیں۔ کیا جاوید اقبال بھی کوئی بڑے مفکر ہیں؟

(۲) کیا جاوید اقبال نے علامہ اقبال کی طرح "طلوعِ اسلام" - "ساقی نامہ" - "مسجد قرطبہ" - اور "ابلیس کی مجلس شوریٰ" جیسی نظمیں لکھی ہیں یا بالِ جبریل کی غزلوں کا نعم البدل پیش کیا ہے؟

چلیے یہ نہ سہی۔ کیا جاوید اقبال نے خطبہ علی گڑھ (۱۹۱۱ء)، خطبہ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء)

اور خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) جیسا کوئی عہد ساز خطبہ پیش کیا ہے؟ کیا جناح کے نام اقبال کے خطوط جیسے تقدیر ساز خطوط تحریر کیے ہیں؟ اور کیا کوئی ایسا مضمون لکھا ہے جو 'جغرافیائی حدود اور مسلمان' کی ٹکر کا ہو؟

(۳) کیا فکرِ اقبال کے تسلسل کو آگے بڑھانے کے زعم میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے فکرِ اقبال سے کہیں انحراف تو نہیں کیا؟ بلکہ کیا اقبال کے تصورِ قومیت کے ضمن میں اشکالات پیدا کر کے ڈاکٹر صاحب نے ترقی معکوس تو نہیں کی؟

۷۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے *Stray Reflections* کے ''تعارف'' میں، ۱۹۶۱ء میں لکھا تھا:

''اگر اقبال قیامِ پاکستان تک زندہ رہتے (جو ان کے تجریدی اور مبہم سیاسی تصور کی تشکیل ہے) تو یقیناً ان کا ذہنی ارتقا ایک نئے مرحلے میں داخل ہو گیا ہوتا اور وہ اس نظریے کی بنیاد رکھتے جسے پاکستانی قومیت کہا جا سکتا ہے۔'' (شذراتِ فکرِ اقبال، صفحہ ۵۴)

یعنی علامہ اقبال اسلامی قومیت کا تصور ترک کر دیتے جس کی تفسیر و فروغ میں انھوں نے زندگی گزار دی۔ اسلامی نشاۃ ثانیہ اور اسلامی اتحاد کے تصورات بھی ترک کر دیتے اور یہ پورا سرمایۂ فکر پاکستان کی غیر مسلم اقلیت کے قدموں پر نچھاور کر دیتے۔

''تجریدی اور مبہم سیاسی تصور'' (abstract and nebulus political ideal) کے الفاظ قابلِ غور ہیں۔ (دیکھیے: *Stray Refections*۔ صفحہ ۱۵)

۸۔ اقبال کی یہ تحریر خود جاوید اقبال نے نقل کی ہے۔ دیکھیے، شذراتِ فکرِ اقبال، صفحہ ۵۵

۹۔۱۰۔ بالِ جبریل، صفحات ۳۶، ۳۷

۱۱۔ مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ نے وسائل کے ساتھ مواقع فراہم کیے لیکن وہ انھیں ضائع کرتے رہے۔ 'شکوہ' میں اقبال نے خدا سے شکایت کی تھی کہ: کیوں مسلمانوں میں ہے دولتِ دنیا نایاب؟ اللہ نے عربوں کو تیل کی دولت سے مالا مال کر دیا لیکن وہ اسے طاقت میں تبدیل نہ کر سکے۔ نہ محکم یقین نہ اندیشۂ فردا۔ نہ دردو سوز آرزومندی اور نہ ملی تعمیرِ نو کے لیے منصوبہ بندی۔ ملکی دولت ملک و ملت کے کام نہ آسکی۔ یہ دولت ملٹی نیشنل کمپنیوں کے ہاتھ لگتی رہی یا مسلمان شہزادوں اور امیرزادوں کے ہاتھوں میں مرتکز ہو کر اسراف اور عیاشی کا ذریعہ بنتی رہی۔

۱۲۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے زیرِ بحث اشکالات کا مختصر جواب حسبِ ذیل ہے:

'سب سے پہلے پاکستان' کے نعرے سے پاکستان اسلام یا عالمِ اسلام سے منقطع نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے بھی یہی کہا ہے کہ پہلے ہر مسلمان ملک اپنے ہی قدموں پر مضبوطی سے کھڑا ہو۔ ہمیں پاکستان کی مضبوطی اور سلامتی پر سب سے پہلے توجہ دینی ہے اور پھر

دوسرے مسلمان ممالک کے ساتھ مل کر اسلامی اتحاد تشکیل دینا ہے۔ یہ معاملہ جس قدر مشکل ہے اسی قدر ضروری بھی ہے۔ اگر عالمِ اسلام مضبوط و متحد ہوتا تو صورت حال مختلف ہوتی۔ ہمیں وطنی، لسانی اور نسلی امتیازات کو جان پہچان کی حد تک محدود کر کے اسلامی تصورِ قومیت یا تصورِ ملت کو پوری دنیا کے مسلمانوں کے دل و دماغ میں اتارنا تھا۔ علماء، مسلمان صاحبانِ علم و دانش اور مسلم حکمرانوں کو مل کر یہ کام سرانجام دینا تھا۔ کم از کم اتنا اتحاد قائم ہو جانا چاہیے تھا کہ اسلامی دنیا کے وسائل یکجا ہو جاتے، اسلامی پارلیمان وجود میں آ جاتی اور یہ طے ہو جاتا کہ کوئی مسلم ملک کسی دوسرے مسلمان ملک پر حملہ نہیں کرے گا اور یہ کہ اگر ایک اسلامی ملک پر حملہ ہوگا تو وہ پوری اسلامی دنیا پر حملہ تصور ہوگا اور اس کا دفاع پوری اسلامی دنیا کرے گی۔

ایک شخص جو سیکولر تھا اس کے اقدام سے وطنی قومیت کا جواز نکالا جا رہا ہے۔ حالانکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ اپنی کوتاہیوں کا ازالہ کیا جائے اور درست سمت میں مضبوطی کے ساتھ قدم اُٹھائے جائیں۔

۱۳۔ دیکھیے، رموزِ بیخودی کے حسبِ ذیل ابواب:

(۱) در معنی ایں کہ چوں ملتِ محمدیہ موسّس بر توحید و رسالت است پس نہایت مکانی ندارد

(۲) در معنی ایں کہ وطن اساسِ ملت نیست

(۳) در معنی ایں کہ ملتِ محمدؐیہ نہایت زمانی ہم ندارد کہ دوام ایں ملتِ شریفہ موعود است

نیز دیکھیے، 'جغرافیائی حدود اور مسلمان' مشمولہ مقالاتِ اقبال

۱۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال بھارت اور پاکستان کے درمیان دو قومی نظریے کو حدِ فاصل قرار دیتے ہیں لیکن پاکستان کے اندر اس نظریے کو زندہ رکھنے کے ضمن میں اُلجھاؤ کا شکار ہیں اور پوچھتے ہیں:

(۱) کیا پاکستان میں ایک قوم آباد ہے یا دو قومیں؟

(۲) کیا پاکستان میں مسلم اکثریت کو غیر مسلم اقلیت سے امتیاز روا رکھنا چاہیے؟

پاکستان میں نسلی، لسانی اور علاقائی اعتبار سے متعدد اقوام یا قومیتیں ہیں جن کا موجود ہونا تعارف کے ضمن میں سہولت کا باعث ہے۔ یہاں ایک پاکستانی قوم بھی ہے جس میں یہ ساری قومیتیں نیز اقلیتیں شامل ہیں۔ ''پاکستان میں غیر مسلموں کے حقوق'' نامی کتابچے میں جو نظریۂ پاکستان کونسل، اسلام آباد کے زیرِ اہتمام شائع ہوا، میں نے وضاحت کی ہے کہ پاکستان میں غیر مسلموں کے حقوق مسلمانوں کے برابر ہیں۔ کیا یہ کافی نہیں؟ یہ کیوں ضروری ہے کہ جو ملک مسلمانوں نے قائم کیا اسے غیر مسلموں کی بھینٹ چڑھایا جائے۔ پاکستان کو

"اسلامی جمہوریہ" بنتا ہے اور اسلامی تہذیب کا احیا و تحفظ کرنا ہے۔ تاہم پاکستانی قومیت اسلامی قومیت سے ہم آہنگ ہے۔ پاکستان اسلام کا قلعہ اسی تناظر میں ہے۔ قراردادِ مقاصد جواب آئین کا جز ہے اصلاً اسلامی ہے۔ پاکستان کا نام بھی "اسلامی جمہوریہ پاکستان" ہے جو ایسے اشکالات رفع کرتا ہے۔

امتیاز سے مراد کیا ہے؟ اصل اہمیت اس بات کی ہے کہ اقلیت کو اکثریت ہی کی طرح حقوق حاصل ہوں اور قتل و غارت گری کا وہ شکار نہ ہوں جس طرح بھارت کے مسلمان ہو رہے ہیں۔ آگے بڑھنے کے برابر مواقع بھی انھیں حاصل ہوں (جو عملاً اکثریتی عوام کو بھی ابھی تک حاصل نہیں ہیں) اور اگر امتیاز سے مراد مسلم اور غیر مسلم امتیاز ہے تو اقلیتوں کی خاطر مسلمان اسلام سے دستبردار نہیں ہو سکتے اور نہ ہندو، عیسائی اور قادیانی اپنا عقیدہ ترک کرنے پر تیار ہوں گے۔

۱۵۔ حتیٰ کہ اقلیت کا مخلوط انتخاب کا مطالبہ بھی منظور ہو چکا ہے۔ بلکہ اقلیتی نشستوں کی بحالی مساوی حقوق سے تجاوز ہے۔ بھارتی مسلمانوں کو ان کی آبادی کے تناسب سے نشستیں نہیں ملتیں۔ پاکستان میں مخلوط انتخاب کے علاوہ اقلیتوں کی نشستیں بھی بحال ہیں۔ یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ پاکستان بہرحال اسلامی قومیت کی بنا پر بنا ہے۔ اس کی شناخت اسلامی ہے اور یہ اسلامی دنیا کا حصہ ہے۔ فکرِ اقبال کے مطابق جملہ مسلم ممالک کو مضبوط و متحد ہو کر نئے اور منصفانہ عالمی نظام کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرنا ہے۔ علامہ اقبال کا دیا ہوا روڈ میپ یہی ہے۔ باقی باتیں فکرِ اقبال سے انحراف کے زمرے میں آتی ہیں۔

☆......☆......☆

حصہ دوم

# تصورِ پاکستان

پہلا باب

# تصورِ پاکستان کا حقیقی خالق کون ہے؟

تصورِ پاکستان کے ضمن میں اعتراضات ہندوؤں، ہندی قوم پرست مسلمانوں، اشتراکیوں اور مستشرقین سبھی نے کیے ہیں۔ ان سب کی طرف سے پاکستان کی فکری و نظریاتی اساس کو کمزور کرنے کے لیے غلط بیانیوں کا ایک جال بُنا اور بچھایا گیا۔ افسوسناک بات یہ ہے کہ پاکستان کے حامی پاکستانیوں نے بھی غلط بیانیوں سے کام لیا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ پاکستان اسلامی ریاست نہ بننے پائے۔ چنانچہ پاکستان جس نظریے پر قائم ہوا پاکستانی معاشرے کو اس کے مطابق استوار نہ کیا گیا۔ انحراف کی راہوں نے تباہ کن مسائل کو جنم دیا اور ملک کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ بنگالی زبان کی تحریک بنگلہ دیش پر منتج ہوئی جبکہ موجودہ پاکستان میں بھی لسانی، علاقائی اور نسلی تو متیں سر اٹھاتی رہی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ پاکستان کے جملہ سیاسی، معاشی، تہذیبی اور اخلاقی مسائل کا سبب تصورِ پاکستان سے انحراف ہے۔ مسائل اور مصائب سے نجات کے لیے تصورات (Concepts) کا صاف اور واضح ہونا ضروری ہے تا کہ ان کے مطابق پیش قدمی ہو۔ تصورِ پاکستان کے ضمن میں یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کا حقیقی خالق کون ہے اور اس کی تعلیمات کیا ہیں؟ پاکستان کے مخالفوں اور بعض حامیوں کی جانب سے تصورِ پاکستان اور علامہ اقبال کے ناگزیر تعلق کو منقطع کرنے، مشکوک بنانے اور کمزور کرنے کے لیے کس کس طرح کوششیں ہوئیں؟ نیز تصورِ پاکستان کو جو پاکستان کی فکری و نظریاتی اساس ہے، ضعف پہنچانے کے لیے اس پر کیا کیا اعتراضات کیے جاتے رہے؟ یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ تصورِ پاکستان سے کہاں کہاں انحراف ہوا اور اس کے نتیجے میں جن بھیانک مسائل نے سر اُٹھایا ان کا صحیح حل کیا ہے؟

علامہ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں، آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس، منعقدہ الٰہ آباد

میں جو خطبہ پیش کیا، مسلم ریاست کا تصور پہلی مرتبہ اسی میں اُجاگر ہوا۔ اس سے پہلے اس تصور کے عناصر جن صاحبان کے ہاں ملتے ہیں ان سب میں بھی ممتاز اور نمایاں حیثیت علامہ اقبال ہی کی ہے۔ علامہ اقبال نے اسلامی تصورِ قومیت کی مؤثر آواز بیسویں صدی کے اوائل میں اس وقت بلند کی جب وطنی قومیت (Nationlism) دنیا بھر میں غالب (dominant) نظریہ بن چکا تھا۔ ہندوستان میں آل انڈیا کانگرس اس کی پرچم بردار تھی اور اس کے علاوہ کسی دوسرے نظریے کی بات سننے کے لیے تیار نہیں تھی۔ یہ درست ہے کہ ہندو خود کو مسلمانوں سے الگ قوم سمجھتے رہے ہیں۔ ہندو مہا سبھا کا یہی مؤقف تھا۔[۱] مسلمان بھی اپنے آپ کو ہندوؤں سے جدا قوم تصور کرتے رہے ہیں۔ حضرت مجدد نے اکبر اور عالمگیر نے دارا شکوہ کی متحدہ قومیت کا توڑ کیا۔ علامہ اقبال نے دونوں کو مسلم قومیت کے بانیوں میں شمار کیا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کے عظیم جانشینوں کی خدمات بھی وقیع ہیں۔[۲] سیّد احمد شہید نے شمال مغربی ہند میں اسلامی ریاست قائم کرنے کے لیے جہاد کا راستہ اختیار کیا۔ سیّد احمد خان کی خدمات بھی قابلِ قدر ہیں۔ انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو الگ قومیں قرار دیا اور مسلمانوں کو آل انڈیا کانگرس میں شامل ہونے سے منع کیا۔ علامہ اقبال نے اس حکمتِ عملی کی تعریف ان الفاظ میں کی:

> ''میں اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ آج سے نصف صدی قبل سر سیّد احمد خان مرحوم نے مسلمانوں کے لیے جو راہِ عمل قائم کی، وہ صحیح تھی اور تلخ تجربوں کے بعد ہمیں اس راہِ عمل کی اہمیت محسوس ہو رہی ہے۔''[۳]

اقبال نے ۱۹۰۶ء کے اوائل میں وطنی قومیت کا تصور ترک کر دیا اور اس بت پر کاری ضربیں لگانا شروع کر دیں۔ اس ضمن میں ان کا پہلا وار ہی زوردار تھا جب انھوں نے یہ شعر کہا:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملّت کی اتحادِ وطن نہیں ہے[۴]

بعد ازاں خطبہ علی گڑھ اور منظومات بعنوان ''ترانۂ ملی'' ——— 'وطنیت'

'جوابِ شکوہ' اور 'خضرِ راہ' نیز مثنوی رموزِ بیخودی کے منظرِ عام پر آنے سے یہ بت پاش پاش ہو گیا۔ ۱۹۲۴ء سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ ہندی مسلمانوں کے مسائل کا حل اقبال ایک الگ مسلم ریاست کی شکل میں دیکھ رہے تھے۔ ۱۹۲۸ء میں مرتضیٰ احمد خان میکش کے مضامین کی وساطت سے یہ تجویز منظرِ عام پر لے آئے۔ (تفصیلات آگے آرہی ہیں) تاہم بنیادی اہمیت خطبۂ الٰہ آباد کی ہے۔ اس خطبہ صدارت میں جو پاکستان کی بانی جماعت آل انڈیا مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے پیش ہوا ہندی مسلمانوں کی اہم ترین شخصیت نے شمال مغربی ہند میں مسلم ریاست کے قیام کو، کم از کم، شمالی مغربی ہندی مسلمانوں کا، پہلی مرتبہ، حتمی مقدر قرار دیا۔[۵] چودھری محمد علی نے لکھا ہے کہ ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الٰہ آباد میں پہلی دفعہ علامہ اقبال جیسی بلند پایہ فکر و دانش کی حامل ہستی نے ایک معتبر پلیٹ فارم سے مسلم ریاست کے قیام کا تصور پیش کیا۔[۶] ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

> "ایک طرف تو اقبال نے تمام دنیا کے مسلمانوں کو دعوت دی کہ تم ایک ملّت واحدہ ہو اور جس قوم پرستی میں تم مبتلا ہو یہ ایک بالکل غلط اور مہلک تصور ہے اور دوسری طرف انھوں نے ہندی مسلمانوں میں یہ احساس پیدا کیا کہ تم مسلمان ہونے کی حیثیت سے ایک قوم اور ایک ملّت ہو۔ تمہارا کسی دوسری قوم میں جذب ہونا سراسر ایک باطل نظریہ ہے۔ اگر اقبال نے بروقت یہ اقدام نہ کیا ہوتا اور اسلامی قومیت کے صحیح تصور کی تبلیغ کر کے مسلمانوں کے اندر اپنی اسلامی قومیت کا احساس پیدا نہ کر دیا ہوتا تو آج اس پاکستان کا کہیں وجود نہ ہوتا۔"[۷]

پاکستان میں اور بیرونِ پاکستان اس ضمن میں اتفاق رائے موجود ہے کہ مفکر و مصورِ پاکستان علامہ اقبال ہیں۔ مخالفینِ پاکستان، تصورِ پاکستان کے ضمن میں موردِ الزام بھی اقبال ہی کو ٹھہراتے ہیں۔ مثال* کے طور پر معروف بھارتی نیشنلسٹ مسلمان عالم اور دانشور مولانا وحید الدین خاں کے نزدیک "اصل حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی راہنمائی ہی درست نہ تھی...... اُمتِ مسلمہ کے کرنے کا کام یہ نہ تھا کہ اپنے آپ کو الگ قوم اور دوسروں کو

الگ قوم بنا کر علاحدہ جغرافی گوشہ میں سمٹ جائیں۔"[8]

ہندوؤں کے نزدیک بھی ہندوستان کی تقسیم کی ذمہ داری علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد پر ہے۔ یہ خطبہ پیش ہونے سے پہلے بھی، اسلام سے وابستگی اور اسلامی تصورِ قومیت کی تفسیر و تلقین کے باعث، ہندو اقبال سے ناخوش تھے۔ خطبۂ الٰہ آباد کے بعد وہ برہم ہو گئے اور اقبال کو زبردست تنقید کا نشانہ بنایا۔ گالیوں کی بوچھاڑ بھی کی۔ خطبۂ الٰہ آباد کے دو ہفتے بعد مولانا غلام رسول مہر نے روزنامہ انقلاب کے ایک اداریے میں لکھا کہ مسلم ریاست کا تصور پیش کرنے کے باعث ہندو اہلِ قلم علامہ اقبال کی اس قدر شدید مخالفت کر رہے ہیں جتنی مخالفت انھوں نے محمود غزنوی اور عالمگیر کی بھی نہیں کی۔[9] چنانچہ تصورِ پاکستان کے ضمن میں علامہ اقبال کی جو مخالفت ہوئی اور اس سلسلے میں انہدامِ اقبال کی نہ ختم ہونے والی جو مہم شروع کی گئی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ تصورِ پاکستان کا خالق کون ہے۔ تصورِ پاکستان کے ضمن میں، علامہ اقبال کے مقابلے میں، کسی اور کی مخالفت عشرِ عشیر بھی نہیں ہوئی۔ البتہ قراردادِ لاہور اور قیامِ پاکستان کے تناظر میں قائدِ اعظم کو بھی زبردست تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ خطبۂ الٰہ آباد کے ایک ہفتے بعد عبدالمجید سالک نے لکھا تھا کہ "اقبال کی کسی دلیل کا جواب ہندوؤں سے بن نہیں پڑا، البتہ گالیوں کی وہ بوچھاڑ ہے جس کی کوئی انتہا نہیں" ــــ دینا ناتھ کی ایک رائے (اقبال ہندوؤں جیسی دانش مند اور طاقت ور قوم کا کیا بگاڑ سکتا ہے) پر تبصرہ کرتے ہوئے سالک نے لکھا کہ "مسلمان ہندوؤں کا کچھ بگاڑنا نہیں چاہتے، صرف اپنا کچھ بنانا چاہتے ہیں اور ہندو چیں کریں یا پیں انشاء اللہ شمالی ہند میں اسلامی سلطنت قائم ہو کر رہے گی۔"[10]

حقائق تو یہ ہیں لیکن مخالفینِ پاکستان نے پاکستان کی نظریاتی و فکری اساس کمزور کرنے کی خاطر یہ مؤقف پیش کرنا شروع کر دیا کہ علامہ اقبال کا تصورِ پاکستان سے کوئی تعلق نہیں۔ بعض پاکستانی دانشوروں نے اسلام کا راستہ روکنے کے لیے اقبال کا تعلق تصورِ پاکستان سے کمزور کیا۔ انھوں نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ تقسیمِ ہند کی تجاویز ۱۸۵۸ء سے پیش ہو رہی تھیں۔ ایک مؤرخ یا محقق نے یہ تک لکھ دیا کہ اقبال دو قومی نظریے کے مخالف تھے۔ "ایسے

صاحبان کے ذکر اوران کی آراء کا جائزہ لینے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ "تقسیمِ ہند" یا "فرقہ وارانہ بنیاد پر تقسیمِ ہند" سے تصورِ پاکستان کے جزوی عناصر کی سرسری نشاندہی ہوتی ہے۔ حقیقی اور جامع تصورِ پاکستان وہی ہے جو علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد کے پہلے دس گیارہ صفحات میں پیش کیا۔ جس کا جواب بقول عبدالمجید سالک ہندوؤں سے بن نہیں پڑا۔

خطبۂ الٰہ آباد کے علاوہ دو اور دستاویزات کی اہمیت بنیادی ہے۔ جناح کے نام لکھے گئے، مسلم ریاست کے ضمن میں، خطوط اور مولانا حسین احمد مدنی کی "متحدہ قومیت" کے جواب میں اقبال کا مضمون بعنوان "جغرافیائی حدود اور مسلمان۔" تصورِ پاکستان جامعیت اور آب وتاب کے ساتھ ان دستاویزات میں موجود و محفوظ ہے۔ اس کی بنیاد اسلامی قومیت ہے۔ اسلامی قومیت کا نظریہ پاکستان کو اسلامی دنیا سے مربوط کرتا ہے، اس لیے کہ اسلامی اتحاد کی بنیاد بھی اسلامی قومیت ہے۔ جب روئے زمین پر وطنی قومیت کا نظریہ پھیل چکا تھا، علامہ اقبال نے اسلامی قومیت کا نظریہ زوردار اور موثر انداز کے ساتھ پیش کیا۔[۱۲]

تصورِ پاکستان کے دوسرے عناصر میں اہم ترین اسلامی اجتماعی نظام ہے جو دوسرے نظاموں سے متصادم ہے۔[۱۳] اسی ضمن میں اقبال عرب ملوکیت کے اثرات سے پاک اسلامی تہذیب وتمدن کے احیاء وتحفظ اور اسلامی قوانین کے نفاذ کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ہندی مسلمانوں کا انگریز کی غلامی اور ہندو غلبہ وتسلط دونوں سے نجات، ہندوستان کی ہندوؤں اور مسلمانوں میں تقسیم (distribution) اور کم از کم شمال مغربی ہند (نیز بنگال) میں الگ مسلم ریاست (یا ریاستوں) کا قیام تصورِ پاکستان کے بنیادی عناصر ہیں۔[۱۴]

## حوالے اور حواشی

جن پاکستانی دانشوروں نے تصورِ پاکستان کا تعین مفکر و مصورِ پاکستان کے حوالے سے نہیں کیا اور اپنے اپنے مقاصد کے تحت پاکستان کی فکری ونظریاتی اساس کو نظر انداز کیا، انھوں نے "ارتقائے پاکستان" اور "تصورِ پاکستان کی تاریخ" کو "تقسیمِ ہند کی تجاویز" یا "فرقہ وارانہ بنیاد پر تقسیمِ ہند کی تجاویز" کی تلاش اور اندراج تک اپنی مساعی کو محدود کر دیا۔ نتیجے کے طور پر

کٹر ہندو مہا سبھائی —— لالہ لاجپت رائے اور بھائی پرمانند —— بھی تصورِ پاکستان کے خالقین میں شمار کیے گئے جبکہ بھائی پرمانند مسلمانوں کو دریائے سندھ سے پرے دھکیلنے کے خواہشمند تھے۔

۲۔ ایک گفتگو کے دوران اقبال نے کہا کہ ''تاریخی اعتبار سے ہندو مسلم اتحاد کی ابتدا لودھیوں کے زمانے سے ہوئی۔ کبیر اس اتحاد کا بانی ہے۔ پھر اکبر نے اس تحریک کو زندہ کیا لیکن ہندو مسلم اتحاد کا تقاضا ہمیشہ یہ رہا کہ مسلمان لادینی اختیار کرلیں۔ عالمگیر نے یہ نکتہ سمجھ لیا تھا بعینہٖ جیسے ان سے پہلے حضرت مجدد الف ثانی نے اور بعد میں شاہ ولی اللہ نے۔ ۱۸۵۷ء کا اتحاد عارضی تھا۔'' (اقبالیات سید نذیر نیازی، صفحہ ۳۰)

۳۔ گفتارِ اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل، صفحہ ۳۷

۴۔ غزلیات، حصہ دوم - بانگِ درا

۵۔ *Thoughts and Reflections of Iqbal* —— مرتبہ سید عبدالواحد، صفحہ ۱۷۱

۶۔ چودھری محمد علی، *The Emergence of Pakistan* —— صفحہ ۲۵

۷۔ اقبالیات سید ابوالاعلیٰ مودودی، مرتبہ سمیع اللہ —— خالد ہمایوں، صفحہ ۱۰

۸۔ اقبال ریویو، اقبال اکیڈمی، حیدرآباد دکن، شمارہ نومبر ۱۹۹۵ء صفحہ ۵۵

۹۔ اقبال کا سیاسی سفر، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۲۴۳

۱۰۔ حیاتِ اقبال کے مخفی گوشے، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۳۳۵

۱۱۔ کے عزیز، *A History of the Idea of Pakistan* —— صفحہ ۳۳۵

۱۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، گزشتہ اوراق میں ''تصورِ قومیت کے خلاف ردِعمل''

۱۳۔ دیکھیے (i) خطبۂ الٰہ آباد کے ابتدائی دس صفحات (ii) ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' مشمولہ مقالاتِ اقبال

۱۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے

(i) خطبۂ الٰہ آباد

(ii) اقبال کے خطوط جناح کے نام

(iii) جغرافیائی حدود اور مسلمان

☆......☆......☆

دوسرا باب

# تصوّرِ پاکستان سے اقبال کا رشتہ کاٹنے کی کوششیں

چالیس سے پچاس کی دہائی میں جن زعما نے اقبال کو تصورِ پاکستان سے لاتعلق بنایا ان میں ایڈورڈ تھامپسن، جواہر لال نہرو اور چودھری رحمت علی شامل ہیں۔ تھامپسن نے، دوسری گول میز کانفرنس کے موقع پر، جب اقبال لندن میں تھے، خطبۂ الٰہ آباد کو ''پین اسلامی سازش'' کے عنوان کے تحت ہدفِ تنقید بنایا تھا۔[1] اس کی کتاب ( Enlist India for Freedom ) ۱۹۴۰ء میں شائع ہوئی جس میں، خلطِ مبحث سے کام لے کر، یہ ظاہر کیا کہ اقبال قیامِ پاکستان کے مخالف تھے اور اسے انگریزوں، ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے ''تباہ کن'' قرار دیتے تھے۔[2] تھامپسن کے نام اقبال کے خطوط شائع ہونے سے پہلے ہی اس جھوٹ کی نشاندہی کر دی گئی تھی۔ تاہم ان خطوط کی اشاعت سے تھامپسن کی دروغ گوئی کا پول پوری طرح کھل گیا۔[3] ہندو رہنما جو یہ سمجھتے تھے کہ تصورِ پاکستان کا تعلق علامہ اقبال سے منقطع کرنا ضروری ہے تاکہ قیامِ پاکستان کی راہ روکی جا سکے ان کے لیے تھامپسن کی تحریریں معتبر اور مستند حوالہ بن گئیں۔ چوٹی کے ہندو راہنماؤں (نہرو، امبید کر، راجندر پرشاد) اور متعدد ہندو اور سکھ دانشوروں نے تھامپسن کی مذکورہ کتاب میں درج غلط بیانیوں کی بنیاد پر اپنے استدلال کی عمارت اُٹھائی۔ مثال کے طور پر جواہر لال نہرو لکھتے ہیں:

> ''اقبال پاکستان کے اوّلین حامیوں میں سے ایک تھے، تاہم انھوں نے اس کے مضمر خطرہ اور اس کی لغویت کو محسوس کر لیا تھا۔ ایڈورڈ تھامپسن نے لکھا ہے کہ ایک گفتگو کے دوران اقبال نے ان سے کہا کہ انھوں نے پاکستان کی وکالت اس لیے کی تھی کہ ان کی حیثیت مسلم لیگ کے اجلاس کے صدر کی تھی لیکن انھیں یقین تھا کہ یہ (تجویز) ہندوستان کے لیے

بحیثیت مجموعی اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص مضر ہوگی۔ غالباً انھوں نے اپنی رائے تبدیل کر دی یا اس سوال پر ابتداً زیادہ غور نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت اس کو کوئی اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔''[۴]

نہرو نے تسلیم کیا ہے کہ اقبال پاکستان کے اوّلین حامیوں میں سے تھے۔ ان کے نزدیک پاکستان کی لغویت اقبال پر بعد میں منکشف ہوئی۔ کینیڈا کا سوشلسٹ مستشرق کانٹ ویل سمتھ بھی، تھامپسن کی طرح، کانگرس کا حامی اور مسلم لیگ کا مخالف تھا۔ اس نے ۱۹۴۷ء کے فسادات کا ذمہ دار اقبال کو ٹھہرایا ہے لیکن قیامِ پاکستان کو انگریزوں کی چال قرار دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اقبال کے تصور کو پذیرائی اس وقت ملی جب کیمبرج کے بعض ہندوستانی طلبا کو اس کے پروپیگنڈے پر مامور کیا گیا۔ بقول سمتھ — ''ہندوستان میں وسیع پیمانے پر یقین کیا جاتا ہے کہ ایک ہندوستانی طالب علم جو پاکستان کی مہم پر بے دریغ خرچ کرتا ہے، اس کے ذرائع آمدنی واضح نہیں اور وہ انڈیا آفس سے تنخواہ وصول کرتا ہے۔''[۵]

سمتھ اور نہرو دونوں اشتراکیت کے حامی تھے۔ دونوں نے اقبال کو بھی اشتراکی ظاہر کیا ہے۔ نہرو کا خیال ہے کہ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں اقبال سوشلزم کے بہت قریب آگئے تھے۔ یہ گویا ایک اور دلیل ہے اس بات کی کہ اقبال تصورِ پاکستان سے دست بردار ہوگئے تھے۔

کنہیا لال گابا نے اسلام قبول کر لیا اور خالد لطیف گابا بن گئے لیکن ہندی قوم پرستی کو ترک نہ کر سکے۔ نیشنلسٹ مسلمان، سیاسی امور میں، ہندوؤں ہی کا ساتھ دیتے رہے ہیں۔ گابا نے بھی یہی کیا اور ''پاکستان کے نتائج'' (Consequences of Pakistan) لکھ کر ۱۹۴۶ء میں شائع کی۔ خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) کا طویل اقتباس نقل کر کے لکھا ہے کہ پاکستان کا تصور پہلے پہل کیمبرج یونیورسٹی کے چار طلبا محمد اسلم خان، چودھری رحمت علی، شیخ محمد صادق اور عنایت اللہ خان نے جنوری ۱۹۳۳ء میں عملاً پیش کیا۔ ایک پمفلٹ ''ناؤ آر نیور'' میں مسلم قومیت کے نظریے کی سنجیدگی کے ساتھ وکالت کی گئی۔[۶] اپنی سوانح عمری (Friends and Foes) میں کے ایل گابا نے لکھا ہے کہ علامہ اقبال اپنی وفات سے پہلے

تصورِ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے۔[7]

چودھری رحمت علی کے پمفلٹ میں خاص بات یہ ہے کہ اس میں مسلم ریاست کا نام "پاکستان"، لکھی ہوئی صورت میں منظرِ عام پر آیا۔ چنانچہ عموماً یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ اس لفظ کا خالق رحمت علی ہے۔[8] تاہم چودھری رحمت علی کی زبردست خواہش تھی کہ اسے تصورِ پاکستان کا خالق بلکہ پاکستان کا بانی بھی تسلیم کیا جائے۔ کریڈٹ لینے کی یہ کوشش قیامِ پاکستان سے پہلے ہی شروع ہو گئی تھی۔ رحمت علی کے قریبی ساتھی خان اے احمد کا بروشر بعنوان بانیٔ پاکستان (The Founder of Pakistan) ۱۹۴۲ء میں کیمبرج سے شائع ہوا۔ اس دستاویز کا آغاز حسبِ ذیل جملے سے ہوا ہے:

> In the recent history of South Asia, the vision of a single individual has seldom transformed the fate of a nation so completely as has been done by Choudhary Rehmat Ali, the Founder of Pakistan.

مخالفینِ پاکستان (تھامپسن، سمتھ، نہرو اور گاندھی وغیرہ) کی تحریروں سے رحمت علی کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ اپنی واحد کتاب *Pakistan: The Fatherland of Pak Nation* میں رحمت علی نے علامہ اقبال کو مصور و مفکرِ پاکستان اور قائداعظم کو بانیٔ پاکستان کے مقام سے معزول کر کے خود کو دونوں کے مقام پر فائز کیا ہے۔ یہ کتاب وسط ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی۔[9] اس میں رحمت علی نے پہلے کے لکھے ہوئے بعض کتابچے بھی شامل کیے ہیں۔ اشاعت کے دوران *The Greatest Betrayal* کا اضافہ ہوا۔ عظیم ترین غداری کا الزام محمد علی جناح پر عائد کیا ہے۔[10] رحمت علی نے اپنی بے بصیرتی اور کم مائیگی کے باعث قائداعظم کو *Quisling-i-Azam* (سب سے بڑا مسخرہ) قرار دیا ہے۔[11] علامہ اقبال کو "مسلم تاریخ کے تاریک ترین دور" میں "روشنی کا مینار" اور "اسلام کا غیر فانی شاعر" تو مانا ہے لیکن ان کے "مسلم ریاست" کے تصور کو "مسلم صوبے" کی تجویز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ پاکستان کا اعلان اور اسے تسلیم کرنے کا مطالبہ ۱۹۳۳ء میں پاکستان نیشنل موومنٹ نے کیا۔[12] ۲۳ مارچ کو قراردادِ پاکستان منظور ہوئی اور ۱۴ اگست کو

پاکستان قائم ہوا لیکن چودھری رحمت علی کے نزدیک اہم تاریخ ۲۸ رجنوری ۱۹۳۳ء کی ہے۔ اس روز ان کا پمفلٹ Now or Never شائع ہوا۔ چنانچہ انھوں نے ۲۸ رجنوری ۱۹۵۰ء کو "اپنی قوم" کے نام جو سالانہ پیغام جاری کیا وہ ان کے نزدیک پاکستان کا سترھواں "یومِ پیدائش" تھا۔[۱۳]

آزادی کے بعد بھارت میں، اقبال کے ضمن میں، دو متضاد رویے رفتہ رفتہ واضح ہوتے گئے۔ ہندو (اور ہندی قوم پرست مسلمان) عام طور پر علامہ اقبال کو تصورِ پاکستان کا خالق سمجھتے تھے، اسی وجہ سے ابتدا میں اقبال کو نظر انداز کیا گیا۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:

> "ہندوستان کے آزاد ہوتے ہی ملک میں دو موضوعات کے متعلق بڑی حد تک خاموشی چھا گئی، ایک اُردو اور دوسرا اقبالیات ...... عام خیال یہ تھا کہ ملک کی تقسیم کی ذمہ داری علامہ اقبال کے اس خطبہ صدارت پر ہے جو انھوں نے ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الٰہ آباد میں پڑھا۔"[۱۴]

اقبال سنگھ لکھتے ہیں کہ صحیح یا غلط طور پر علامہ اقبال کو قیامِ پاکستان سے وابستہ سمجھا گیا اور اس لیے بھارت میں انھیں پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھا گیا۔[۱۵] اقبال سنگھ کا تعلق اس گروہ سے ہے جو تصورِ پاکستان سے اقبال کا رشتہ کاٹنا چاہتا ہے۔ یہ حکمتِ عملی بھارت کے سرکاری دانشوروں کی ہے جو جواہر لال نہرو کے مؤقف کو اپناتے ہیں اور پاکستان کی نظریاتی اساس کو کھوکھلا کرنے کی مہم جوئی میں مبتلا ہیں۔

ہندوؤں اور ہندی قوم پرست مسلمانوں پر مشتمل پہلا گروہ اقبال ہی کو تصورِ پاکستان کا خالق سمجھتا ہے اور اس وجہ سے علامہ اقبال کو منہدم کرنے کے مقصد کے تحت اقبال کی شخصیت کو مسخ کر کے اور افکار کو غلط رنگ دے کر پیش کرتا ہے۔[۱۶] علامہ اقبال کی کردار کشی کا مقصد بھی درحقیقت پاکستان کی فکری بنیاد کو مشکوک بنانا اور کمزور کرنا ہے۔ ہندوؤں اور ہندی قوم پرست مسلمانوں کے دونوں گروہ مخالفتِ پاکستان پر متفق ہیں۔ ہر گروہ میں ہندو

اور ہندی قوم پرست مسلمان شامل ہیں۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی بھارتی نیشنلسٹ مسلمان بڑے طمطراق سے اقبال پر ''فرقہ پرستی'' اور 'تقسیم ملک' کے حوالے معترض ہوتا ہے اور کوئی ہندو اہلِ قلم اسے منہ توڑ جواب دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ اقبال پر مذہبی فرقہ پرستی اور علاحدگی پسندی کی حمایت کا الزام بے بنیاد، گمراہ کن اور بہتان ہے اور یہ کہ اقبال کا تصورِ پاکستان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔[17]

اقبال کو 'تصورِ پاکستان' کے 'الزام' سے بچانے والوں کی اس وقت چاندی ہوگئی جب تھامپسن کے نام اقبال کے مکتوبات شائع ہوئے۔ ایچ حسن احمد کی کتاب (Iqbal: His Political Ideas at Cossroads) علی گڑھ سے ۱۹۷۹ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں تھامپسن کے نام اقبال کے خطوط پہلی دفعہ منظر عام پر آئے۔ تھامپسن کے نام خط مؤرخہ ۴ مارچ ۱۹۳۴ء میں اقبال نے ''پاکستان سکیم'' سے لاتعلقی اور خطبۂ الٰہ آباد میں ''مسلم صوبے'' کی تجویز پیش کرنے کا ذکر کیا ہے۔[18] اس ''نئی شہادت'' کی بدولت حسن احمد نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال ''پاکستان سکیم'' کے خالق نہیں تھے اور ۱۹۳۴ء تک ہندوستانی وفاق کے اندر مسلم صوبے کی تشکیل چاہتے تھے۔[19] اس سے پہلے تھامپسن کی غلط بیانی پر مبنی تحریروں کا بار بار حوالہ دیا جاتا تھا۔ ۱۹۷۹ء سے اس ''پکے ثبوت'' کو دُہرایا جا رہا ہے۔

ادھر پاکستان میں بھی شگوفے کھلتے رہے۔ شریف الدین پیرزادہ کی کتاب Evolution of Pakistan ۱۹۶۳ء میں اور چودھری خلیق الزمان کی تصنیف Pathway to Pakistan ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی۔ تصورِ پاکستان سے علامہ اقبال کا رشتہ کمزور کرنے کے لیے مسلم ریاست کے تجویز کنندگان کی ایک فہرست تیار کی گئی۔ پیرزادہ کی آدھی کتاب ایسے افراد کے تذکرے پر مشتمل ہے۔ یہ فیلڈ مارشل ایوب خان کا عہد تھا۔ ایوب خان کے زمانے میں امن وامان تھا۔ مہنگائی قابو میں رہی اور ترقیاتی منصوبے پایۂ تکمیل تک پہنچے لیکن پاکستان کی بنیاد، اسلام کو نظر انداز کیا گیا۔ یہ بات ''سوچ سمجھ کر'' طے کی گئی کہ ''اسلامک ری پبلک آف پاکستان'' سے ''اسلامک'' کا لفظ نکال دیا جائے۔[20] صدر صاحب کو یہ مشورے دیے جاتے تھے کہ اب ماڈرنزم اور اسلام ایک ساتھ نہیں چل سکتے۔[21] پیرزادہ سرکاری

دانش ور تھے اور متعدد بڑے عہدوں پر فائز ہوئے۔[۲۲] چودھری خلیق الزمان بھی ایوب خان کی قائم کردہ کونشن مسلم لیگ کے صدر مقرر ہوئے۔ پیرزادہ نے تصوّرِ پاکستان کے جملہ عناصر سر سید کے ہاں تلاش کیے اور چودھری خلیق الزمان نے یہ تاج چودھری رحمت علی کے سر پر رکھ دیا۔[۲۳] ایک طرف پوری پاکستانی قوم علامہ اقبال کو تصوّرِ پاکستان کا خالق مانتی ہے اور دوسری طرف اپنے اپنے مقاصد کے تحت متعدد صاحبان بشمول مؤرخین اس سے انکار کرتے ہیں۔ اشتیاق حسین قریشی نے جمال الدین افغانی کے فوراً بعد چودھری رحمت علی کا ذکر کیا ہے۔[۲۴] انھوں نے تحریکِ خلافت اور رحمت علی کی پاکستان نیشنل موومنٹ میں کام کیا تھا۔[۲۵] چودھری رحمت علی سے وابستگی کے باعث ان کی روش قابلِ فہم ہے۔ خلیق الزمان اور رحمت علی دونوں چودھری تھے اور اگر چودھری رحمت علی کی پاسداری کا یہی سبب ہے تو افسوسناک ہے۔ ایم اے ایچ اصفہانی کی رائے بھی گمراہ کن ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اس بات سے بلاشبہ انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ڈاکٹر اقبال کا فکر، شاعری اور خطبات بھی اس سمت اشارہ کرتے تھے (یعنی مسلم ریاست کے قیام کی طرف) لیکن یہ کہنا کہ وہ مسلم ریاست کے تصوّر کے خالق تھے، تاریخ کو مسخ کرنا ہے۔''[۲۶]

ایک منفی اور مخصوص مقصد کے تحت پاکستان کے مصوّر و مفکر اور بانی ہونے کا سہرا چودھری رحمت علی کے سر باندھنے کے ضمن میں سب سے زیادہ اور منظم کام کے کے عزیز نے کیا ہے۔ تصوّرِ پاکستان کے ضمن میں موصوف نے بڑے پیمانے پر گمراہی پھیلائی ہے۔ ڈاکٹر شفیق علی خان نے ***The Making of Pakistan*** سے ماخوذ، کے کے عزیز کی، حسبِ ذیل تحریر کو اپنی کتاب ***Iqbal`s Concept of Separate North-West Muslim State*** کی پیشانی پر درج کیا ہے:

> It must be remembered that Iqbal did not argue for a Muslim State, but only for a Muslim Bloc in an Indian Federation. Morever, Bengal and Assam (the then East Pakistan) did not enter into his calculation. It is

> grossly misleading to call him the originator of the Idea of Pakistan or the poet who dreamed of Partition. He never talked of Partition and his ideal was of getting together of the Muslim Provinces in the North-West so as to bargain more advantageously with the projected Hindu center. It is one of the myths of Pakistani Nationalism to saddle Iqbal with the parentage of Pakistan.[27]

کے کے عزیز کی مذکورہ کتاب ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی ــــ موصوف کو بھٹو کے عہدِ حکومت میں توقیر حاصل ہوئی۔ ۱۹۷۳ء میں حکومتِ پاکستان کی ''درخواست'' پر وہ پاکستان آئے تاکہ 'نیشنل کمیشن آن ہسٹاریکل اینڈ کلچرل ریسرچ' قائم کریں اور چلا گئیں۔[۲۸] ۱۹۷۸ء میں دو جلدوں میں ان کی کتاب *Complete works of Rehmat Ali* شائع ہوئی۔ دوسری جلد جس میں پاکستان نامی کتاب اور کتابچے بعنوان 'عظیم ترین غداری' اور 'پاکستان یا پاستان' شامل تھے، اشاعت کے بعد پریس میں ضبط ہوگئی۔[۲۹] حکومت تبدیل ہوچکی تھی۔ کے کے عزیز کو مجبوراً سوڈان واپس جانا پڑا جہاں وہ اولاً ۱۹۶۷ء میں گئے تھے۔ اقبال کو تصورِ پاکستان کا خالق ماننے کی نفی کے لیے کے کے عزیز نے چار جلدوں پر مشتمل کتاب *A History of Idea of Pakistan* ۱۹۸۷ء میں شائع کی۔ ایسی تاریخ نویسی کی ابتدا چودھری رحمت نے کی تھی جس میں اپنا نام سرِ فہرست رکھا۔ شریف الدین پیرزادہ نے اس فہرست میں کم و بیش بیس افراد ڈال دیے۔ کے کے عزیز نے ریکارڈ قائم کیا۔ موصوف نے خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے ۱۶۳ تجاویز کا تذکرہ کیا ہے۔ اقبال کا پہلی مرتبہ ذکر ۶۵ ویں نمبر پر ہے جبکہ رحمت علی کا پہلا ذکر ۲۷ ویں نمبر ہے۔[۳۰] یہ فہرست Rehmat Ali: A Biography میں بھی شامل ہے۔ تقسیم ہند کی ۱۷۰ تجاویز مرتب کی گئی ہیں اور یہ تاثر پیدا کیا گیا ہے کہ ان تجاویز کے پیش کرنے والے تمام افراد ''تصورِ پاکستان'' (Idea of Pakistan) کے خالق ہیں۔ ان ''خالقینِ تصورِ پاکستان'' میں بھائی پرمانند اور لالہ لاجپت رائے شامل ہیں۔ یہ مغالطہ (fallacy) علامہ اقبال اور ہندو مہاسبھائیوں کو برابر سطح پر لا کھڑا کرتا

ہے۔ تاہم کے کے عزیز کا اصل مقصد علامہ اقبال کی جگہ چودھری رحمت علی کو تصورِ پاکستان کا خالق ثابت کرنا ہے جو ظاہر ہے کہ اس فہرست سے پورا نہیں ہوتا۔

رحمت علی، ایک سوانح عمری کا پہلا مسودہ ۱۹۷۴ء میں تیار ہوا۔ ۳۱ اس کی اشاعت ۱۹۸۷ء میں ہوئی۔ کے کے عزیز نے یہ سوانح عمری اس مقصد کے تحت اور اس انداز سے پیش کی ہے کہ رحمت علی کو بیک وقت تصورِ پاکستان کا خالق اور بانیٔ پاکستان ہونے کا اعزاز مل جائے۔ دوسرے باب کا عنوان لائق توجہ ہے: The birth of an Idea-1933 سوال یہ ہے کہ جب جان برائیٹ ۱۸۵۸ء میں اور بھائی پرمانند ۱۹۰۴ء میں ''تصور'' (idea) پیش کر چکے تھے تو ۱۹۳۳ء میں اس تصور کی پیدائش کیونکر ہوئی؟ تاہم کے کے عزیز ایک اور مغالطہ پیدا کرتے ہیں۔

رحمت علی ایک سوانح عمری کے دیباچے میں کے کے عزیز نے دعویٰ کیا ہے کہ چودھری رحمت نے سب سے پہلے دو قومی نظریہ پیش کیا، نیز مسلم ریاست کا مطالبہ سب سے پہلے کیا، مزید یہ کہ اس کے حصول کے لیے سب سے پہلے تحریک کی بنیاد رکھی۔ اصل متن یہ ہے:

> He was first to argue the two-nation theory in an irrefutable syllogism, to demand a sovereign Muslim state in South-Asia and establish a movement to realsize the Ideal.

چودھری رحمت علی کی سوانح عمری شائع ہونے کے بعد، کئی اور چودھریوں نے بھی، پے در پے کتابیں لکھ کر رحمت علی کو تصورِ پاکستان کا خالق قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر چودھری محمد اشرف نے ''ناؤ آر نیور'' کو ''تصورِ پاکستان کی اوّلین مقدس دستاویز'' قرار دیا ہے۔ ۳۲ یہ صاحب دیباچے میں لکھتے ہیں کہ ''مجھے اپنی تحقیق کے دوران لاتعداد مطبوعہ مواد ایسا ملا جو حقیقی تصورِ پاکستان بھی ہے اور ایک آزاد مملکت......کی بنیادی اساس، جزئیات، اس کے رقبے، سرحدیں، پہاڑی سلسلے، دریاؤں، جھیلوں، وادیوں، صنعتوں حتیٰ کہ آثارِ قدیمہ، بادی، وسائل اور طرزِ حکومت جیسی حساس تفصیلات پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔'' (یہ ''لاتعداد''

مطبوعہ مواد اور "حساس تفصیلات" رحمت علی کی کتاب پاکستان میں شامل ہیں) ایک اور صاحب نثار احمد کسانہ ہیں جن کی کتاب کے سرورق پر آفتاب احمد قریشی کی یہ تحریر درج ہے:

> "چودھری رحمت علی نے دیگر دوستوں کے ہمراہ لاہور میں "بزمِ شبلی" قائم کی تھی۔ جس کے اجلاس میں انھوں نے ۱۹۱۵ء میں تقسیمِ ملک کا انقلاب آفرین نظریہ پیش کیا۔ یہ گویا مطالبۂ پاکستان کی ابتدا تھی۔"[۳۳]

## مخالفین کے دعوے اور دلائل

ہندو، مستشرقین، اشتراکی، ہندی قوم پرست مسلمان نیز بعض پاکستانی مؤرخین اور دانشور جو، اپنے اپنے مقاصد کے تحت، علامہ اقبال کو تصورِ پاکستان کا خالق نہیں مانتے یا تقسیمِ ہند کی تجاویز پیش کرنے والوں میں سے ایک قرار دیتے ہیں، ان کے دعوے اور دلائل حسبِ ذیل ہیں:

- اقبال نے "آزاد مسلم ریاست" کا نہیں بلکہ ہندوستانی وفاق کے اندر "مسلم صوبے" کا مطالبہ کیا تھا۔ انھوں نے تقسیمِ ہند کی تجویز کبھی پیش نہیں کی۔
- اقبال تصورِ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے۔
- پاکستان (ہندو مسلم) فرقہ واریت کا نتیجہ ہے جبکہ اقبال فرقہ واریت سے بلند تھے اور آفاقی ذہن رکھتے تھے۔
- "فرقہ وار" بنیاد پر "تقسیمِ ہند" کی تجویز پہلے دوسروں نے پیش کی۔
- سب سے پہلے چودھری رحمت علی نے، ناقابلِ تردید انداز سے، دو قومی نظریہ اور جنوبی ایشیا میں مقتدر مسلم ریاست کا مطالبہ پیش کیا۔ نیز اس مقصد کے حصول کے لیے سب سے پہلے تحریک کی بنیاد رکھی۔ وہی تصورِ پاکستان کے خالق ہیں۔
- تخلیقِ پاکستان انگریز کی چال تھی۔

ان دعووں اور دلائل کا الگ الگ جائزہ اگلے صفحات میں لیا گیا ہے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے Letters and Writings of Iqbal —— مرتبہ بشیر احمد ڈار، صفحات ۱۱۷۔۱۱۸
چین اسلامزم سے انگریزی سرکار الرجک تھی۔ ایک انگریز سکالر کی طرف سے یہ پروپیگنڈا "مسلم ریاست" کے حوالے سے خطرناک تھا۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ مسلم ریاست، وحشتِ مستقبل میں ان مقتدر قوتوں کی کارفرمائی سے متعلق میرا تخمینہ ہے، جو اس وقت برِصغیر ہند کے مقدر کی صورت گری کر رہی ہیں۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۱۱۹) تھامپسن کے اعتراض اور اقبال کے جواب سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں "مسلم ریاست" کا تصور پیش کیا تھا۔ یہ بھی واضح ہے کہ مسلم ریاست اسلامی اتحاد کا پیش خیمہ تھی۔ اقبال کے جواب سے تھامپسن کی تسلی نہ ہوئی۔ چنانچہ تھامپسن نے، خطباتِ اقبال پر تبصرہ کرتے ہوئے، مسلم ریاست کا تصوّر اقبال سے منسوب کیا تو پین اسلامی پروپیگنڈے کی روک تھام کے پیشِ نظر اقبال نے تھامپسن کو لکھا کہ میری تجویز ہندوستان کے اندر مسلم صوبے کی تھی۔ (کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد سوم، صفحہ ۲۷) اس سے تھامپسن کی تسلی تو ہوئی لیکن تھامپسن نے غلط بیانیوں سے قیامِ پاکستان کی راہ روکنے کی کوشش کی۔ ہندو اہلِ قلم نے بھی تھامپسن کے حوالے سے لکھنا شروع کر دیا کہ اقبال قیامِ پاکستان کے مخالف تھے۔ تھامپسن کے نام اقبال کے خطوط کی اشاعت (۱۹۷۹ء) سے جہاں تھامپسن کی غلط بیانیوں کا پول کھلا وہاں مخالفین پاکستان کے ہاتھ ایک "ثبوت" لگ گیا کہ اقبال کی تجویز "مسلم ریاست" کی نہیں بلکہ "ہندوستان کے اندر مسلم صوبے" کی تھی۔

۲۔۳۔ ان غلط بیانیوں کی تفصیل اور ان کے جائزے کے لیے دیکھیے، (i) اقبال کے آخری دو سال، عاشق حسین بٹالوی، صفحات ۵۵۸ تا ۵۶۵ (ii) اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۸۳۱ تا ۸۳۳ (iii) زندہ رُود، ڈاکٹر جاوید اقبال، صفحات ۲۴۲۔۲۴۳

۴۔ Discovery of India، اقبال کا سیاسی کارنامہ —— صفحات ۸۲۹۔۸۳۰

۵۔ Modern Islam in India —— ناشر: شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۹ء، صفحات ۲۸۷،۲۷۶
اس کتاب کا پہلا ایڈیشن لاہور سے ۱۹۴۳ء میں اور توسیع شدہ دوسرا ایڈیشن لندن سے ۱۹۴۶ء میں شائع ہوا۔ شیخ محمد اشرف کے دونوں ایڈیشنوں (۱۹۶۳ء —— ۱۹۶۹ء) کی بنیاد لندن ایڈیشن ہے۔ بقول مصنف، دین پریس لاہور نے ایک ایڈیشن چوری سے ۱۹۵۴ء میں شائع کیا۔

۶۔ Consequences of Pakistan —— صفحہ ۳۷

۷۔ Friends and Foes —— صفحہ ۲۲۱

۸۔ راقم نے بھی یہی مؤقف اختیار کیا (اقبال دشمنی ایک مطالعہ، صفحہ ۹۶) تاہم عبدالوحید خان کے حوالے سے محمد احمد خان کا بیان کردہ یہ مؤقف کہ لفظ "پاکستان" بھی اقبال کا وضع کردہ ہے، اپنے اندر وزن رکھتا ہے۔ (تفصیلات کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۹۰۰ تا ۹۱۳)

۹۔ دیکھیے، *Rehmat Ali: A Biography* — کے کے عزیز، صفحہ ۲۶۶

۱۰۔۱۱۔ دیکھیے، رحمت علی کی کتاب پاکستان ۳۳واں باب، نیز دیکھیے رحمت علی ایک سوانح عمری — صفحات ۲۶۰۔۲۶۱

۱۲۔۱۳۔ *Complete Works of Rehmat ALi* کے کے عزیز، صفحات ۱۸۷۔۳۱۲۔

۱۴۔ ہندوستان میں اقبالیات، صفحات ۱۲،۱۵

۱۵۔ *The Ardent Pilgrim* — دیباچہ

۱۶۔ مثال کے طور پر دیکھیے،

(۱) *Iqbal: the Poet and His Message* — ڈاکٹر سچدانند سنہا

(۲) *Thus Spoke Firaq* — فراق گورکھ پوری

(۳) *Iqbal in Final Countdown* — ڈاکٹر تاراچندر ستوگی

۱۷۔ قاضی عبدالرحمٰن ہاشمی کا ایک بلند آہنگ مضمون بعنوان "مشترکہ تہذیبی ورثہ اور اقبال" فروری ۱۹۹۶ء کے کتاب نما میں بطور اشاریہ شائع ہوا۔ وہ لکھتے ہیں:

> "۱۹۳۰ء کے قریب جب اقبال کچھ عرصہ کے لیے ہندوستان کی عملی سیاست میں داخل ہوتے ہیں تو گروہی عصبیت اور فرقہ واریت کے تنگ دائروں سے نکل کر اور مشترکہ تہذیبی میراث کی پاسبانی کرنے کے بجائے، اپنے فکری منصوبے کے تحت مسلمانوں کے اکثریتی علاقے شمال مغربی ہند میں ایک آئیڈیل اسلامی ریاست کی تعمیر کے امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں...... اس خالمانہ کارروائی کے نتیجے میں پورے برِصغیر میں انسانیت کس کس طرح لہو میں غلطاں ہوئی ہے اور ہوتی رہے گی — اگر ہمارے شاعرِ مشرق کو خواب میں بھی اس کا خیال آ گیا ہوتا تو وہ صرف سیدھی شاعری کرتے۔ اپنے عہد کی مذموم سیاست میں گرفتار ہونے، مذہبی فرقہ پروری اور علاحدگی پسندی کی حامل جنونانہ قوتوں کی حمایت کے سبب زندگی کا جو نقشہ بنا شاید وہ آج قدرے مختلف ہوتا۔"

اس مضمون کے جواب میں رام پرکاش کپور کا مضمون "مطالعۂ اقبال" کے عنوان کے تحت مئی ۱۹۹۶ء کے کتاب نما میں شائع ہوا۔ وہ لکھتے ہیں:

"فروری ۱۹۹۶ء کے کتاب نما میں، پروفیسر قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی صاحب کا اشاریہ پڑھ کر بہت افسوس ہوا، بلکہ ذہنی کوفت ہوئی۔ آج کل علامہ اقبال کے خلاف لکھنے اور ان پر تقسیم ملک اوراس کے نتائج کی ذمہ داری ڈالنے کے ساتھ ساتھ ان پر مسلم بنیاد پرستی کو ہوا دینے اور اپنے عہد کی مذموم سیاست میں گرفتار ہونے، مذہبی فرقہ پروری اور علاحدگی پسندی کی حامل مجنونانہ قوتوں کی حمایت کا الزام لگانے کا چلن کچھ زیادہ ہی ہوگیا ہے...... علامہ اقبال پر یہ الزامات اور خاص طور پر "مذہبی فرقہ پروری اور علاحدگی پسندی کی حامل مجنونانہ قوتوں کی حمایت" کا الزام سراسر بے بنیاد، گمراہ کن اور بہتان ہے......... غلط فہمی کا منبع علامہ اقبال کا ۱۹۳۰ کا مسلم لیگ الٰہ آباد کے اجلاس میں دیا گیا خطبۂ صدارت ہے۔ لیکن اس خطبۂ میں علامہ اقبال نے آزاد پاکستان کی نہیں بلکہ انڈین فیڈریشن کے اندر ایک مسلم اکثریت کے صوبہ کی وکالت کی تھی جسے توڑ موڑ کر لوگوں نے آزاد پاکستان کے تصور کے طور پر پیش کر دیا۔ آزاد پاکستان کا تصور علامہ اقبال کے دماغ کی اپج نہیں تھی بلکہ انگریز کی ایک چال تھی۔"

۱۸-۱۹۔ *Iqbal: His Political Ideas at Cossroads*۔ صفحات ۸۰، ۱۲

۲۰-۲۱۔ شہاب نامہ، قدرت اللہ شہاب، صفحات ۱۹، ۲۲، ۷

۲۲۔ *Evolution of Pakistan* میں دیکھیے، مصنف کا تعارف

۲۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، زندہ رُود، صفحہ ۳۸۸

۲۴-۲۵۔ *The Struggle for Pakistan* ــــ اشتیاق حسین قریشی، (i) صفحہ ۱۱۵، (ii) مصنف کا تعارف

۲۶۔ بحوالہ زندہ رُود، ۳۸۹

۲۷۔ *Iqbal's concept of Separate North-West Muslim State* ــــ صفحہ اوّل

۲۸۔ دیکھیے، *A History of the Idea of Pakistan* ــــ جلد اوّل، دیباچہ، صفحہ IX

۲۹۔ یہ بات پروفیسر فتح محمد ملک سے معلوم ہوئی۔ انھوں نے یہ جلد دفتر سے کسی طرح حاصل کر لی تھی جو مجھے عنایت کر دی۔

۳۰۔ *A History of the Idea of Pakistan* ــــ جلد سوم، صفحات ۷۱۶ تا ۷۴۳

۳۱۔ *Rehmat Ali, A Biography* ــــ دیباچہ، صفحہ XI

۳۲۔ مصوّرِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق ــــ صفحہ ۱۱۲

۳۳۔ مطالبۂ پاکستان اور چوہدری رحمت علی ــــ از نثار احمد کسانہ

☆......☆......☆

# تیسرا باب

## "آزاد مسلم ریاست" یا "ہندوستان کے اندر مسلم صوبہ"

خطبۂ الٰہ آباد ایک اہم دستاویز ہے۔[1] اس کی مختلف تاویلات ہوئیں۔[2] یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ بھارت کے سرکاری دانشور اب مصر ہیں کہ اقبال نے ہندوستان کے اندر مسلم صوبے کی تجویز پیش کی تھی۔ علی گڑھ کے ایس حسن احمد نے اقبال کے خطوط بنام تھامپسن، خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) اور خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) کی بنیاد پر علامہ اقبال کی تجویز "ہندوستان کے اندر مسلم صوبہ" ہی قرار دی ہے اور اسے حرفِ آخر کہا ہے۔[3] مظفر حسین برنی نے بھی اپنی کتاب "محبِ وطن اقبال" میں اقبال کے خطوط بنام تھامپسن و راغب احسن نیز جواہر لال نہرو کی، اس ضمن میں، تحریر سے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے۔[4] آل احمد سرور کا مؤقف تھا کہ ۱۹۳۷ء میں اقبال نے اپنا خیال تبدیل کر لیا تھا۔ اس ضمن میں برنی نے اپنی کتاب میں انھیں ہدفِ تنقید بنایا۔ چنانچہ سرور نے بھی وہی بولی بولنا شروع کر دی اور ایک قدم آگے بڑھ کر اعلان کر دیا کہ اقبال کے خطوط بنام جناح کی اصل کہیں دستیاب نہیں۔[5] اقبال سنگھ نے، علامہ اقبال اور تصورِ پاکستان کے تناظر میں، مختلف بلکہ متضاد باتیں کہی ہیں، تاہم تھامپسن کے خطوط کی اشاعت کے بعد وہ ایک حتمی مؤقف اختیار کرتے ہیں۔ اپنی کتاب (The Ardent Pilgrim) کے دوسرے ایڈیشن میں اقبال کا خط بنام تھامپسن مؤرخہ ۴ مارچ ۱۹۳۴ء درج کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اپنی وفات تک اقبال کا یہی مؤقف رہا۔[6] اس خط میں علامہ اقبال نے 'پاکستان سکیم' سے لاتعلقی کا اظہار کیا ہے اور لکھا ہے کہ میری تجویز "ہندوستانی وفاق کے اندر مسلم صوبے" کی ہے۔ بھارتی دانشوروں کے پیشِ نظر پاکستان کی نظریاتی اساس کو کمزور کرنا ہے لیکن اس پر غور کیے بغیر بعض پاکستانی اہلِ قلم بھی اسی خیال کو پھیلا رہے ہیں۔ ان کا مقصد تصورِ پاکستان کا تاج چودھری رحمت علی کے سر پر رکھ کر

اپنے نسلی افتخار کو پروان چڑھاتا ہے۔

حسن احمد نے ایک مشکوک مؤقف کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کچھ غلط اصول قائم کیے ہیں اور کچھ حقائق کو نظر انداز کیا ہے۔ کتاب کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ جذبوں پر کلامِ اقبال کے نقوش اَنمٹ ہیں لیکن سیاسی بیانات اور دلائل کے لیے شاعری درست ذریعہ نہیں ہے۔ اقبال کے سیاسی تصورات کو سمجھنے کے لیے ہمیں ان کی نثر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ (اقبال کے سیاسی تصورات کو سمجھنے کے لیے، کلامِ اقبال کو نظر انداز کرنے کا مشورہ دیا ہے) حسن احمد مزید لکھتے ہیں کہ نثر میں اقبال کے سیاسی خیالات کم کم پیش ہوئے ہیں، اس لیے تھامپسن کے خطوط کی بہت اہمیت ہے۔ (موصوف نے اقبال کی باقی نثر بشمول خطوط کو بھی نظر انداز کر دیا ہے حتیٰ کہ اقبال کے خطوط بنام جناح بھی جو بصیغۂ راز ہیں اور جن کی اساسی اہمیت ہے، نظر انداز کرنے کی تلقین کی ہے)

حسن احمد کا طریقۂ استدلال ناقص ہے۔ اقبال سے متعلق کسی بھی مسئلے کی تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ ان کے پورے کلامِ نظم و نثر کو سامنے رکھا جائے۔ تصورِ پاکستان کے ضمن میں اقبال کے خطوط بنام تھامپسن اہمیت رکھتے ہیں تاہم وہ چونکہ الگ مسلم ریاست کا مخالف تھا اور اسے "پین اسلامی سازش" قرار دے چکا تھا اور اس کی تحریروں سے ہندی مسلمانوں کے نصب العین کو نقصان پہنچ سکتا تھا، اس لیے اسے تھپکی دینے کی ضرورت تھی۔ چنانچہ اقبال کے خطوط بنام تھامپسن کو حرفِ آخر سمجھنا درست نہیں ہے۔ ان خطوط کو دوسرے شواہد سے الگ کر کے دیکھنا غلط طریقِ کار ہے۔ یوں بھی اقبال کے مسلم ریاست کے تصور کو ان کے کلامِ نظم و نثر کے مجموعی تناظر میں دیکھنا ضروری ہے۔ اسلامی تصورِ قومیت عصرِ حاضر کے خلاف اقبال کا اعلانِ جنگ تھا۔ اس تصور نے برِصغیر کی سطح پر الگ مسلم ریاست اور عالمی سطح پر اسلامی اتحاد کو نصب العین کی حیثیت دی۔ اقبال کے شاہکار خطبوں اور منظومات کا یہ وصف ہے کہ ان میں بیان کردہ تصورات کی تائید و توثیق ان بڑی تخلیقات سے پہلے اور بعد کی چھوٹی چھوٹی تخلیقات سے ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کی بڑی منظومات کی حد تک ڈاکٹر عبدالمغنی نے اس نکتے کی وضاحت کی ہے۔[۲] خطبات میں خطبہ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) اور

خطبۂ الہ آباد (۱۹۳۰ء) کی بڑی اہمیت ہے۔ خطبۂ علی گڑھ میں، دوسرے موضوعات کے علاوہ، اقبال نے اسلامی تصورِ قومیت پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ موضوع Stray Reflections (۱۹۱۰ء) کے علاوہ اس دور کی متعدد منظومات میں زیرِ بحث آیا ہے۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے۔ خطبہ الہ آباد کا بنیادی موضوع شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلم ریاست کا قیام ہے۔ اقبال نے اس نصب العین کا تعین کیا ہے۔ عملی سیاست کے طور پر ہندی وفاق کے اندر خود مختار مسلم ریاست کا مطالبہ کیا ہے اور بدرجۂ آخر آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے مطالبات کی حمایت کی ہے۔

خطبۂ الہ آباد سے پہلے اور بعد میں الگ مسلم ریاست کے موضوع پر متعدد اشارات اور واضح بیانات ملتے ہیں۔ یہ سلسلہ پندرہ سولہ برسوں پر محیط ہے۔ جن صاحبان نے خطبۂ الہ آباد سے صرف ایک ہی مفہوم اخذ کیا ہے یعنی ''ہندوستان کے اندر مسلم صوبہ'' وہ خطبے کی روح سے ناآشنا ہیں۔ خطبے میں ایک نصب العین کے اشارات موجود ہیں اور اس نصب العین تک اقبال کئی برس پہلے پہنچ چکے تھے۔ چند اشعار غور طلب ہیں:

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری
ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر!

اسلام میں حکمرانی بندوں کی نہیں خدا کی ہوتی ہے۔ متحدہ ہندوستان میں اسلام کا یہ نظامِ حکمرانی قائم نہ ہو سکتا۔ اقبال ہندوستانیت پر نہیں بلکہ ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا پر زور دے رہے ہیں۔ ملک و دولت کو اسلامیت کا ثمر بتاتے ہیں اور مسلمانوں کو باہمی اتحاد کی تلقین

کرتے ہیں۔ اس اتحاد میں پوری مسلم دنیا شامل ہے۔ بطور خاص شمال مغربی ہند کا علاقہ (پاکستان) جو ساحلِ نیل اور کاشغر کے درمیان پڑتا ہے۔ اقبال اس علاقے کو ہندوستان سے الگ کر کے دنیائے اسلام کا جز بنانا چاہتے ہیں۔

(۲) جون ۱۹۲۳ء میں اقبال نے کہا کہ ''ہندوستان کے موجودہ سیاسی حالات کے پیشِ نظر مسلمانوں کے لیے ایک راستہ تو یہ ہے کہ ابدی غلامی پر قانع ہو جائیں اور دوسرا راستہ یہ کہ ہندو مسلم اتحاد یعنی وطنیت اور قومیت کے جدید تصورات اختیار کر لیں لیکن ان کے لیے تیسرا اور سب سے بہتر راستہ یہ ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ، کشمیر اور بلوچستان کو ملا کر ایک اسلامی منطقہ قائم کریں۔ اگر مسلمان ان علاقوں میں منظم ہو جائیں تو باقی ہندوستان میں اسلامی اقلیت کا تحفظ ممکن ہے۔''[۸] ظاہر ہے کہ اسلامی منطقہ جو بھارت میں مسلم اقلیت کا تحفظ کر سکے ایک مقتدر (اور مضبوط) ملک ہی ہو سکتا ہے۔

(۳) مولانا مرتضےٰ احمد خان میکش کے چار مضامین ۱۹۲۸ء کے اواخر میں، یکے بعد دیگرے، انقلاب میں شائع ہوئے۔ ان میں خطبۂ الٰہ آباد کی جھلک ہے۔ بقول عبدالمجید سالک ''علامہ نے مولانا موصوف کی متصل راہ نمائی (BRIEFING) کی اور نتیجے میں یہ مقالات چھاپے گئے۔''[۹] پہلے مضمون کا عنوان تھا ''مسلمانانِ ہند کی اجتماعی سیاسی زندگی: فکر و عمل کے انتشار کا دردناک مظاہرہ۔'' فکر و عمل کے اعتبار سے متحد و منظم ہونے کی تلقین اقبال مسلسل کر رہے تھے۔ خطبۂ الٰہ آباد میں انتشار کا نقصان ان الفاظ میں بیان کیا:

Our disorganised condition has already confused political issues vital to the life of the community

میکش کے دوسرے مضمون کا عنوان تھا ''مسلمانانِ ہند کا سیاسی نصب العین: برادرانِ وطن کی روش کا موازنہ۔'' اس میں نہرو رپورٹ کے تناظر میں وضاحت کی گئی کہ مضبوط مرکزی حکومت کے ذریعے ہندو قوم ہندو راج کے قیام پر متحد ہے۔ تیسرے مقالے کا عنوان تھا ''مسلمِ ہندی کے لیے وطن کی ضرورت: ہندوستان کی سیاسی اُلجھنوں کا واحد حل۔'' اس مضمون میں اس بات پر زور دیا گیا کہ ''مسلمانانِ ہند کے لیے بھی ایک ایسا وطن پیدا کیا جائے جسے وہ اپنا گھر سمجھیں اور جہاں رہ کر وہ اپنی تہذیب، اپنے افکار اور اپنے

تمدن و معاشرت کو اپنی منشا اور خواہش کے مطابق ترقی دے سکیں...... صوبہ پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان کو یکجا تصور کر کے مسلمانانِ ہند کو ایک بنا بنایا وطن مل سکتا ہے...... اس طرح ہندو اور مسلمان دونوں اپنی اپنی جگہ جذبۂ وطنیت سے سرشار ہو کر اجنبی اقتدار سے نجات پانے کی سعی کر سکیں گے۔" خطبۂ الٰہ آباد میں بھی پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر مسلم ریاست بنانے کا ذکر کرنے کے بعد اقبال نے اس رائے کا اظہار کیا کہ "اسلام کو بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے...... ایک جگہ مرکوز کرنے سے نہ صرف ہندوستان بلکہ ایشیا کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ اس سے ان کا احساسِ ذمہ داری اور حب الوطنی کا جذبہ گہرا ہو جائے گا۔"

بقول عبدالمجید سالک علامہ اقبال کی راہ نمائی میں اور باہمی مشورے سے فیصلہ ہوا تھا کہ ہندوؤں کا ردِ عمل معلوم کرنے کے لیے الگ وطن کی تجویز مولانا مرتضیٰ کی وساطت سے پیش کرائی جائے جو انقلاب میں نیوز ایڈیٹر کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ہندو روزنامہ پرتاپ نے یہ ردِ عمل دیا کہ "مسلمانوں نے جو بھی مطالبات اب تک پیش کیے ہیں، ان میں الگ وطن ہی کا تصور مضمر ہے اور مسلمان اس کافرستان میں اسلامستان بسانا چاہتے ہیں۔" جواباً میکش کا چوتھا مضمون شائع ہوا جس کا عنوان تھا "مسلم ہندی کے لیے وطن کی ضرورت: پرتاپ کی وساطت سے ہندو ذہنیت کی نقاب کشائی۔" ہندوؤں کی "افسوس ناک ذہنیت" پر حیرت کا اظہار اقبال پہلے سے کر رہے تھے۔[10] خطبۂ الٰہ آباد میں بھی ہندو ذہن کو بے نقاب کیا۔[11]

(۴) خطبۂ الٰہ آباد سے ٹھیک ایک برس پہلے، ۲۹ دسمبر ۱۹۲۹ء کو آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے اجلاس میں تقریر ہوئے اقبال نے کہا "حضرات! آج میں نہایت صاف لفظوں میں کہنا چاہتا ہوں کہ اگر مسلمانوں کو ہندوستان میں بحیثیت مسلمان ہونے کے زندہ رہنا ہے تو ان کو جلد از جلد ایک علاحدہ پولیٹکل پروگرام بنانا چاہیے۔ آپ جانتے ہیں کہ ہندوستان میں بعض حصے ایسے ہیں، جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور بعض حصے ایسے ہیں جن میں وہ

قلیل تعداد میں ہیں۔ان حالات میں ہم کو ایک علاحدہ پولیٹکل پروگرام بنانے کی ضرورت ہے۔" ۱۲

(۵) ۱۱ نومبر ۱۹۳۰ء کو، علامہ اقبال کی ایما پر، انقلاب نے مقالہ افتتاحیہ میں یہ تجویز پیش کی کہ شمالی ہند کے مسلمان اپنے مخصوص مسائل پر غور کرنے کے لیے ایک کانفرنس منعقد کریں۔ ۲۳ نومبر کو علامہ اقبال کی صدارت میں مسلم اکابر کا اجلاس ہوا جس میں وہ مجوزہ کانفرنس کے صدر منتخب کیے گئے۔ کانفرنس کا مقصد ۱۴ دسمبر ۱۹۳۰ء کو واضح ہو گیا جب اس روز سے انقلاب کے صفحۂ اوّل پر کانفرنس کی اپیل دو کالمی چوکھٹے میں اس عنوان سے آنے لگی:

> "پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان اسلامی ملک ہیں۔ان میں اسلام کا علم بلند کرو۔" ۱۳

چنانچہ خطبۂ الٰہ آباد سے دو ہفتے پہلے، علامہ اقبال کی رہنمائی میں، مسلم نصب العین پوری وضاحت اور آب و تاب کے ساتھ مشتہر ہو گیا اور تواتر کے ساتھ مشتہر ہوتا رہا۔

## خطبۂ الٰہ آباد کے تناظرات

خطبۂ الٰہ آباد آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے منظور کردہ دہلی مطالبات کی حمایت کرتا ہے۔ ان مطالبات کو آل انڈیا کانگرس نے، نہرو رپورٹ میں نظر انداز کر دیا تھا۔ ہندو اور انگریز سرکار کے مؤقف کے پیشِ نظر گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین بھی ان پر قائم رہنا مشکل پا رہے تھے۔ علامہ اقبال نے ان کی مدلل حمایت کے علاوہ اپنی اس ذاتی خواہش کو بیان کیا کہ ''پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک واحد ریاست بنا دیا جائے۔'' ساتھ ہی یہ پیش گوئی بھی کر دی کہ ''کم از کم ہندوستان کے شمال مغرب میں ایک مربوط مسلم ریاست (Consolidated Muslim state)، سلطنت برطانیہ کے اندر یا باہر، شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کا آخر کار مقدر ہے۔''[۱۴] ایڈورڈ تھامپسن کے ''پین اسلامی سازش'' کے زیرِ عنوان لندن ٹائمز میں شائع ہونے والے مراسلے کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے برطانوی سلطنت (British Empier) اور برطانوی دولت مشترکہ (British Commonwealth) دونوں تراکیب، بطور متبادل، استعمال کی ہیں۔[۱۵] اب برطانوی دولتِ مشترکہ کے اندر یا باہر پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ایک مربوط مسلم ریاست پاکستان کے نام سے قائم ہے۔ اور علامہ اقبال کی خواہش نیز پیش گوئی کا عملی و حقیقی روپ ہے۔ لیکن ہندو اور ہندی قوم پرست مسلمان دانش وروں کی سوئی ''ہندوستان کے اندر مسلم صوبہ'' پر اٹکی ہوئی ہے اور یہی واحد تاویل ہے جو ان کے نزدیک درست ہے۔ بطور مثال یہاں پروفیسر مشیر الحق کا ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے جس سے اس تاویل کے حامیوں کی سوچ کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''۱۹۴۰ء میں جب لاہور میں تجویزِ پاکستان منظور ہوئی جس کے بارے میں چودھری خلیق الزمان نے اپنی سوانحِ حیات ''شاہراہِ پاکستان'' میں لکھا ہے کہ اس وقت کی مسلم لیگ ورکنگ کمیٹی کے ایک اہم ممبر ہونے کے باوجود انھیں بھی اس کا علم نہ ہو سکا کہ تجویز کا مسودہ کس نے تیار کیا تھا۔

> بہر حال جب تجویز پاس ہوگئی اور اس کی تائید میں کلامِ الٰہی اور کلامِ انسانی دونوں سے استشہاد کیا جانے لگا تو اس آڑے وقت میں اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد بھی کام آیا۔ اس خطبے کو جب اُردو میں منتقل کیا گیا تو تھوڑی سی 'لفظی بے وفائی' سے بہت کام بن گیا۔ اقبال نے انگریزی میں دراصل ایک ایسے وفاق کی تجویز پیش کی تھی جس میں صوبے اندرونی طور سے خود مختار ہوتے۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے صوبوں کی تنظیمِ نو کی بات بھی اُٹھائی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ شمال مغرب کے چار صوبے پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان جغرافیائی، تہذیبی اور مذہبی حیثیت سے اس قابل ہیں کہ انھیں ملا کر ایک مسلم صوبہ بنا دیا جائے۔[۲۹]

چودھری خلیق الزمان کو چاہیے تھا کہ قراردادِ لاہور منظور ہونے سے پہلے اپنے خدشات کا اظہار کرتے۔ مسلم لیگ کے صدر سے براہِ راست استفسار کرتے۔ قرارداد منظور ہوگئی اور اس کے ساتھ تحریکِ پاکستان کا آغاز ہوگیا جو قیامِ پاکستان پر منتج ہوا، تو اس کے بعد باتیں بنانا مناسب نہیں تھا۔ خطبۂ الٰہ آباد میں، ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان، نیز 'ہندی وفاق کے اندر خود مختار (autonomous) مسلم ریاست'، کی باتیں موجود ہیں۔ خطبے میں بدرجۂ آخر آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے مطالبات کی حمایت بھی موجود ہے۔ ہندو قیادت نے ان متفقہ مسلم مطالبات کو رد کیا۔ ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان کے اقبال کے مطالبے کو منظور نہ کیا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا انگریز سرکار نے نہرو رپورٹ کو منظور نہ کیا تھا۔ ایک برس بعد کامل آزادی کے مطالبے سے وہ رپورٹ کالعدم ہوگئی۔ ہندو قوم کو خطبۂ الٰہ آباد کے بعد دس برس ملے۔ انھوں نے نہ صرف اقبال کی ہندوستان کے اندر خود مختار مسلم ریاست کی تجویز کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا بلکہ اس سے کم تر چودہ نکات کو بھی قبول نہ کیا۔ قراردادِ پاکستان کی منظوری سے ''قراردادِ دہلی'' 'چودہ نکات' اور ہندوستان کے اندر مسلم ریاست یا صوبہ کا مطالبہ یہ سب مطالبات کالعدم ہوگئے۔ کوئی سمجھوتا نہ ہونے کی صورت میں خطبۂ الٰہ آباد ہی میں اقبال نے 'آزادانہ راہِ عمل' واضح کردی تھی:

"میں اپنا یہ احساس آپ سے پوشیدہ نہیں رکھ سکتا کہ موجودہ بحران سے نبٹنے کے لیے ہماری ملت کو مستقبل قریب میں ایک آزادانہ راہِ عمل اختیار کرنی پڑے گی اور آزادانہ سیاسی راہِ عمل ایسے نازک وقت میں صرف ان لوگوں کے لیے ہی ممکن ہے جو عزم کے مالک ہوں اور جن کی قوتِ ارادی ایک مقصد پر مرکوز ہو۔"[۱۷]

"لفظی بے وفائی" کے ضمن میں پروفیسر مشیر الحق کا مؤقف لاعلمی پر مبنی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے: "اقبال نے انگریزی خطبہ میں مسلم ریاست (اسٹیٹ) کے بجائے مسلم صوبہ (پراونس) کا لفظ استعمال کیا تھا۔ کل کے صوبوں کو آج ہم بھلے ہی ریاست کہنے لگے ہوں لیکن تقسیم سے قبل صوبہ اور ریاست دو بالکل الگ الگ الفاظ تھے۔"[۱۸] آزادی سے قبل برِصغیر میں صوبہ اور ریاست واقعی دو الگ الگ الفاظ تھے۔ اب حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال نے ریاست (state) کا لفظ استعمال کیا تھا نہ کہ صوبہ (Province) کا لفظ۔ stafe کے ضمن میں جو نکتہ اُٹھایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے یہ لفظ چھوٹے اَیس سے لکھا ہے۔ اس کا مطلب صوبہ ہے۔ اس منطق کی رو سے Province کو چھوٹے پی سے لکھا جائے تو اس کا مطلب کچھ اور مثلاً ضلع لینا درست ہونا چاہیے۔

اقبال نے خود خطبۂ الٰہ آباد کے حوالے سے اپنی تجویز کو، تھامپسن کے نام خط میں، مسلم صوبہ کہا ہے۔ یہ ایک علمی حقیقت ہے اور اس پر بحث ہو سکتی ہے۔ اس ضمن میں ایک نکتہ یہ ہے کہ اقبال نے ہندوستان کے اندر جس خود مختار مسلم ریاست کا مطالبہ کیا تھا اس کے مفہوم کو "مسلم صوبے" کے الفاظ میں بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خود اقبال ہی نے، خطبۂ الٰہ آباد ہی کے حوالے سے کہا ہے کہ "مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے" — اپنی اپنی جگہ دونوں نکات درست ہیں۔

ہندو دانشوروں اور ہندی قوم پرست مسلمانوں کا ایک گروہ خطبۂ الٰہ آباد سے "ہندوستان کے اندر خود مختار مسلم صوبہ" مراد لیتا ہے۔ بعض پاکستانی صاحبانِ علم بلکہ اقبال شناس اس مؤقف کی، کم و بیش، توثیق کرتے ہیں۔[۱۹] چنانچہ یہ معاملہ گہرے تجزیے کا

متقاضی ہے۔ پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان پر مشتمل مسلم ریاست کی تشکیل کا ذکر کر کے اقبال نے اسے شمالی مغربی ہند کے مسلمانوں کا ''آخری مقدر'' قرار دیا۔ یہ نکتہ آزاد مسلم ریاست پر دلالت کرتا ہے، لیکن فوراً بعد اقبال کہتے ہیں کہ یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے پیش کی گئی تھی جسے بے ہنگم (Unwieldy) خیال کر کے رد کر دیا گیا۔ اس جملے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک وسیع مسلم صوبے کی تجویز تھی اور اس کی وسعت کو کم کرنے کے لیے اقبال انبالہ ڈویژن اور بعض دوسرے غیر مسلم اکثریت والے اضلاع کو الگ کر دینے کی بات کرتے ہیں۔ اقبال نے ''ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان'' کا اندازِ بیان بھی اختیار کیا ہے۔ ہندی وفاق کی حمایت کی ہے اور ''خود مختار مسلم ریاستوں کی تخلیق (Creation of autonomous Muslim states) جیسے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں۔ یہ امور آزاد مسلم ریاست سے مطابقت نہیں رکھتے۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود مختار مسلم ریاست یا ریاستیں ہندوستانی وفاق کے اندر ہوں گی۔

یہ خطبۂ الٰہ آباد کی ایک سطح ہے۔ یہ اس سطح سے بلند تر ہے جو مطالباتِ دہلی اور چودہ نکات کی ہے۔ واضح رہے کہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے مطالبات کی وکالت وحمایت کی ہے۔ ہندی وفاق کے اندر خود مختار مسلم ریاست کا مطالبہ اگلا قدم ہے جو علامہ اقبال نے ذاتی حیثیت سے اُٹھایا ہے۔ ہندو مہا سبھائی زعما نے مفاہمت کی جو کوشش در پردہ شروع کی تھی، اس کی یہ شرط تھی کہ 'مسلم ریاست' کے الفاظ استعمال نہ کیے جائیں اور انھی معانی میں 'مسلم صوبہ' کے الفاظ استعمال کیے جائیں۔ چنانچہ بر سر زمین حقائق اور تھامپسن کی ممکنہ شرانگیزی سے بچنے کے لیے اقبال نے اس کے نام مکتوب میں یہ جو لکھا کہ ''نیا صوبہ آئندہ کے ہندوستانی وفاق کا حصہ ہوگا۔'' تو یہ مؤقف خطبۂ الٰہ آباد کی اس سطح سے مطابقت رکھتا تھا۔

خطبۂ الٰہ آباد کی اس سے ایک بلند سطح اور ہے۔ اقبال نے صوبائی افواج کو امن وامان کی خاطر ضروری قرار دیا ہے۔ سرحدوں کی حفاظت کے لیے مشترکہ وفاقی فوج کا ذکر بھی ہے۔ مربوط ومستحکم مسلم ریاست (Consolidated Muslim state) کو اسلام

اور ہندوستان دونوں کے لیے مفید قرار دے کر اندرونی قوتِ توازن ( internal balance of power ) کو امن وسلامتی کا ضامن کہا ہے۔ یہ توازنِ قوت ظاہر ہے کہ ہندو اور مسلم منطقوں کے درمیان ہوگا۔ گویا اقبال فیڈریشن کی حدود سے آگے بڑھ کر کنفیڈریشن کی تجویز دے رہے ہیں۔

خطبہ الٰہ آباد کی ارفع ترین سطح ایک آزاد مسلم ریاست کی تشکیل کے نصب العین کی نشاندہی ہے۔ جن محققین کی نظریں مذکورہ سطح اوّل پر لگی رہتی ہیں وہ کچھ بصیرت سے بھی کام لیں تو خطبہ الٰہ آباد کی یہ ارفع ترین سطح انھیں صاف دکھائی دے گی۔ خطبے کے متعدد اہم نکات ایسے ہیں جو ایک مقتدر اور آزاد مسلم ریاست ہی کے تناظر میں معنویت کے حامل ہو سکتے ہیں اور وہ یہ ہیں:

- اقبال بیسویں صدی میں اسلامی تصورِ قومیت کے سب سے بڑے مفسر ہیں۔ خطبہ الٰہ آباد میں ایک اعلیٰ علمی وفکری سطح پر اسے اُجاگر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ مسلمان ایک قوم ہیں۔
- اقبال نے یہ نکتہ زوردار انداز کے ساتھ واضح کیا ہے کہ اسلام عیسائیت کی طرح کوئی پرائیویٹ دین نہیں ہے۔ اس کا اپنا ایک اجتماعی سیاسی نظام ہے جو کسی قومی (ہندی وطنی قومیت پر مبنی) نظام کے تحت بروئے کار نہیں آسکتا۔
- اقبال نے بشارت دی کہ ایک مربوط ومضبوط مسلم ریاست ( consolidated Muslim state ) شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کا آخر کار مقدر (final destiny) ہے۔
- یہ تصور بھی دیا کہ اسلام پر عرب ملوکیت کی جو چھاپ ہے، اس سے نجات حاصل کی جائے گی۔ حقیقی اسلامی تمدن کا احیا ہوگا اور اس کی روح کا رابطہ عصرِ جدید کی روح سے ممکن ہوگا۔
- اقبال نے وضاحت کی کہ مقتدر اور آزاد مسلم ریاست کا حصول عزم پر منحصر ہے۔ ایک ایسی قوتِ ارادی جو ایک مقصد پر مرکوز ہو۔ اقبال نے کہا کہ مستقبل قریب

میں ہماری ملت کو ایک آزادانہ راہِ عمل اختیار کرنا پڑے گی۔ (گویا مسلم قوتِ ارادی ایک مقصد پر مرکوز ہو جائے گی۔)

یہ نکات اس جملے سے مطابقت رکھتے ہیں جو خطبہ پیش ہونے کے دو ہفتوں کے اندر علامہ اقبال نے سید نذیر نیازی کے نام اپنے مکتوب میں لکھا۔ یعنی ''مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے۔''[۲۰]

## ۲

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مقتدر اور آزاد مسلم ریاست کا مطالبہ علامہ اقبال نے تہ داری کے ساتھ کیوں کیا؟ اور کیوں یہی ایک مطالبہ نہیں کیا جیسا کہ خطبۂ الٰہ آبادی کو پڑھ کر چودھری رحمت علی نے کیا یا خود اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے نجی محفلوں میں دو ٹوک رائے ظاہر کی اور اسی رائے کے مطابق انقلاب میں لکھنے والوں کی راہ نمائی کی۔

بر سرِ زمین حقائق کو سامنے رکھیں تو ان سوالوں کا جواب واضح ہے۔ مرتضیٰ احمد خان میکش اور چودھری رحمت علی پر کوئی ذمہ داری نہیں تھی۔ علامہ اقبال آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کر رہے تھے اور مناسب یہی تھا کہ وہ مسلم لیگی مطالبات کی حمایت کریں۔ ان مطالبات میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی تجاویز بھی شامل تھیں۔ اقبال نے دونوں کا نام لے کر اب تک کے مسلم مطالبات کی وکالت کی۔ ان مطالبات کو ہندو نظر انداز کر رہے تھے اور متحدہ قومیت و متحدہ ہندوستان پر اڑے ہوئے تھے۔ علامہ اقبال نے ذاتی حیثیت میں مربوط مسلم ریاست کی تجویز پیش کی۔ یہ تجویز ہندی وفاق کے اندر مسلم ریاست (یا صوبہ) اور کنفیڈریشن دونوں کی خصوصیات کا احاطہ کرتی تھی۔ الگ اور آزاد مسلم ریاست کے نصب العین کی نشاندہی بھی کی لیکن اس کا مطالبہ نہ کیا۔ اسے ایک پیش گوئی اور بشارت کی شکل دی۔

خطبۂ الٰہ آباد میں تہ داری حکمت پر مبنی ہے۔[۲۱] اقبال صاف لفظوں میں صرف الگ اور آزاد مسلم ریاست کا مطالبہ کرتے تو کیا ہوتا؟ ہندو قوم کے ساتھ سمجھوتے کا امکان نہ رہتا۔ انگریز سرکار کو قائل کرنا محال ہوتا اور مسلم سیاسی زعما کے ساتھ اختلاف پیدا ہو جاتا۔ اگر مسلمان منظم ہوتے اور ان کی قوتِ ارادی اسی مقصد پر مرکوز ہوتی تو اقبال کھلم کھلا مطالبہ پیش

کر دیے، اقبال کے وجدان میں آزاد مسلم ریاست کا تصور واضح تھا۔ اس تصور کو بیان بھی کر دیا لیکن واضح مطالبہ نہ کیا۔ بر سر زمین حقائق دو ٹوک مطالبے کے لیے سازگار نہیں تھے۔

دس برس پہلے تحریکِ خلافت نے مسلمانوں میں بیداری کی زبردست لہر اُٹھائی تھی لیکن ساتھ ہی متحدہ قومیت کا مغالطہ بھی پیدا کر دیا تھا۔ تحریک کی ناکامی اور ہندو قیادت کے رویے سے جب مسلمان مایوس ہوئے تو ان کے سامنے اب کوئی منزل نہیں تھی۔ اقبال نے منزل کا تعین خطبۂ الٰہ آباد میں کیا۔ مسلم قوم کو فکری انتشار سے نجات حاصل ہوئی اور اس کی قوتِ ارادی ایک مقصد پر مرکوز ہونے لگی۔ محمد علی جناح جو ہندوؤں نیز مسلمانوں سے بھی بیزار و مایوس ہو کر انگلستان چلے گئے تھے۔[۲۲] ۱۹۳۴ میں واپس آئے۔ اس واپسی میں اقبال کا کردار فیصلہ کن تھا۔ انھیں مسلم لیگ کا تاحیات صدر بنایا گیا۔ مسلم قوم ۱۹۳۷ میں بھی منظم نہیں تھی لیکن (قائداعظم) محمد علی جناح کی قیادت میں اس کے منظم ہو جانے کے آثار اقبال کو نظر آ رہے تھے۔ اقبال نے مزید انتظار و تاخیر میں پڑے بغیر اپنی تجویز ''بصیغۂ راز'' جناح کے سامنے رکھ دی اور ہندی وفاق سے باہر مسلم صوبوں کے علاحدہ وفاق کے مطالبے پر انھیں آمادہ کیا۔ ۱۹۴۰ء میں ''قراردادِ لاہور'' کی شکل میں یہ مطالبہ پیش ہوا اور اس کے ساتھ ہی تحریکِ پاکستان کا آغاز ہو گیا جو قیامِ پاکستان پر منتج ہوئی۔

۳

علامہ اقبال اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے نقیب و علمبردار تھے۔ برِ صغیر میں مسلم ریاست کا قیام اور مسلم ممالک کا اتحاد اسلامی نشاۃِ ثانیہ ہی کے اہم پہلو ہیں۔ مغرب کے خلاف جارحانہ عزائم کے معنوں میں ''پین اسلامزم'' کی ترکیب فرانس میں گھڑی گئی۔ انگریز اور ہندو دونوں اقوام پین اسلامزم کی مخالف تھیں۔ انگریز دانشوروں کا مسلم ریاست کے تصور کو ''پین اسلامی سازش'' قرار دینا اس ریاست کے قیام میں رکاوٹ ثابت ہو سکتا تھا۔ چنانچہ تھامپسن کے ''پین اسلامی سازش'' کے زیرِ عنوان مراسلے کے جواب میں اقبال کے مراسلے نیز اقبال کے مکتوب بنام تھامپسن مورخہ ۴ مارچ ۱۹۳۴ کو اسی تناظر میں دیکھنا چاہیے۔

۳ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو لندن ٹائمز میں ''پین اسلامی سازش'' (Pan Islamic

(Plotting) کے زیرِ عنوان ایڈورڈ تھامپسن کا مراسلہ شائع ہوا۔ اس مراسلے کا آخری حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:

> And I am not arguing the establishing of Muslim 'Communal Provinces' in North-West India. But what Sir. Mohmmad Iqbal demands is a confederation 'within or without' the Indian Federation. Look at the map and see what sort of defendable frontier would be left to the rest of India?23

تھامپسن کا کہنا ہے کہ سر محمد اقبال کا مطالبہ درحقیقت کنفیڈریشن کا ہے۔ مسلم فرقہ وارانہ صوبے ہندی وفاق کے اندر یا باہر ہوں گے۔ ذرا نقشہ دیکھیے اور غور کیجیے کہ بقیہ ہندوستان کے لیے کس قسم کی نا قابلِ دفاع سرحد باقی رہ جاتی ہے۔

اس کالم کا عنوان ''پین اسلامی سازش'' انگریزوں کے لیے ایک ہوّے سے کم نہ تھا۔ پین اسلامی خدشہ مسلم ریاست کے قیام میں رکاوٹ بن سکتا تھا اس لیے اقبال نے اسے دور کرنے کی کوشش کی۔ اقبال نے لکھا کہ ''کوئی ہندوستانی مسلمان جو عقل کا ادنیٰ سا شائبہ رکھتا ہے، عملی سیاست کے ایک منصوبہ کی حیثیت سے برطانوی دولتِ مشترکہ سے باہر شمال مغربی ہند میں ایک مسلم مملکت یا مملکتوں کے سلسلہ کو قائم کرنے کا خیال نہیں کر رہا ہے۔''۲۴ اقبال نے یہ وضاحت بھی کی کہ ''میں ہندوستان کی ایسی صوبہ جاتی تقسیم کا حامی ہوں جس میں کسی ایک فرقہ کی مؤثر اکثریت ہو جس کی وکالت نہرو رپورٹ اور سائمن رپورٹ نے بھی کی ہے۔''

تھامپسن کے کنفیڈریشن والے نکتے یا الزام کی تردید اقبال نے نہیں کی بلکہ دفاع کے ضمن میں خطبۂ الٰہ آباد والے مؤقف کو دُہراتے ہوئے (اور یہاں مشترکہ دفاع کو نظر انداز کرتے ہوئے) برطانوی سلطنت بشمول ہندوستان کو زبردست تسلی دی۔ اقبال نے لکھا کہ ''ہندوستان کی شمال مغربی سرحد پر مطمئن اور منظم مسلم صوبوں کا ایک سلسلہ برِاعظم ایشیا کی بھوکی نسلوں کے خلاف ہندوستان اور برطانوی سلطنت کے لیے فصیل ثابت ہوگا۔''۲۵

اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں مربوط و منظم مسلم ریاست کو شمال مغربی ہند کے

مسلمانوں کا "حتمی مقدر" (Final destiny) قرار دیا تھا۔ تھامپسن نے یہ اقتباس نقل کیا تھا۔ اقبال نے اس نقل کردہ اقتباس کو دوبارہ نقل کیا اور حسبِ ذیل وضاحت کی:

> "میں نے برطانوی سلطنت سے باہر ایک مسلم مملکت کا مطالبہ پیش نہیں کیا ہے بلکہ دھندلے مستقبل میں ان زبردست قوتوں کی امکانی کارفرمائی کے متعلق یہ ایک تخمینہ ہے جو برِ صغیرِ ہند کے مقدر کی اس وقت صورت گری کر رہی ہیں۔"[۲۶]

خطبۂ الٰہ آباد میں جس مقدر کو "حتمی" کہا تھا اسے یہاں اپنا "تخمینہ" قرار دیا۔ برِ صغیر ہند کے مقدر کی صورت گری کرنے والی زبردست قوتوں نے کارفرما ہو کر اقبال کے تخمینے کی توثیق کر دی۔ ایک طرف جنگِ عظیم دوم نے برطانوی سلطنت کو کمزور کر دیا اور دوسری طرف ہندی مسلمانوں کو قائداعظم محمد علی جناح نے منظم و متحرک کر کے زبردست قوت بنا دیا۔

اہلِ نظر دیکھ سکتے ہیں کہ تھامپسن کے کالم کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے ان تینوں سطحوں پر بات کی جو خطبۂ الٰہ آباد میں ہیں۔ ہندی وفاق کے اندر مسلم صوبوں کا مؤثر اکثریت کا حامل ہونا —— ہندو اور مسلم منطقوں کی کنفیڈریشن اور برطانوی سلطنت یا برطانوی دولتِ مشترکہ کے اندر یا باہر مربوط و مستحکم مسلم ریاست کا قیام۔ برطانوی دولتِ مشترکہ کے اندر مسلم ریاست کو "آزاد" قرار دیا جا سکتا ہے کہ یہ معاملہ ریاست کی آزاد مرضی پر منحصر ہے لیکن "برطانوی سلطنت" کے باہر مسلم ریاست کا قیام چہ معنی دارد؟ ظاہر ہے کہ یہ "آزاد مسلم ریاست" تو نہ ہوئی۔ ایسی صورت میں اقبال نے، راغب احسن کے نام، اپنے مکتوب مؤرخہ ۱۵ ستمبر ۱۹۳۳ء میں مزید جد و جہد کو ضروری قرار دیا۔ (یہ خط کچھ آگے نقل ہوگا)۔

## ۴

ایڈورڈ تھامپسن کے نام اپنے خط مؤرخہ ۴ مارچ ۱۹۳۴ء میں اقبال لکھتے ہیں:

> "آپ نے مجھے اس سکیم کا حامی قرار دیا ہے جو 'پاکستان' کے نام سے

موسوم ہے جبکہ 'پاکستان' میری سکیم نہیں ہے۔ جو تجویز میں نے اپنے خطبے پیش کی تھی وہ ایک 'مسلم صوبہ' کے قیام کی تجویز تھی یعنی شمال مغربی ہند میں ایک ایسے صوبہ کی تشکیل جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہو۔ میری سکیم کے مطابق یہ نیا صوبہ آئندہ کے ہندوستانی وفاق کا حصہ ہوگا لیکن پاکستان سکیم مسلم صوبوں کی ایک علاحدہ فیڈریشن کے قیام کی سفارش کرتی ہے جس کا براہِ راست تعلق انگلستان سے ایک علاحدہ ڈومینین کی صورت میں ہوگا۔ یہ سکیم کیمبرج میں بنائی گئی اور اس سکیم کے موجدوں کا خیال ہے کہ گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین نے مسلم قوم کو ہندو یا انڈین نیشنلزم کی بھینٹ چڑھا دیا ہے۔''[۲۷]

دو دن بعد اپنے مکتوب بنام راغب احسن میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''میری تجویز انڈین فیڈریشن کے اندر ایک مسلم صوبہ کی تخلیق ہے لیکن پاکستان سکیم انڈین فیڈریشن سے باہر ہندوستان کے شمال مغرب میں مسلم صوبوں کی ایک علاحدہ فیڈریشن کی حمایت کرتی ہے جس کا تعلق براہِ راست انگلستان سے ہوگا۔''[۲۸]

ان خطوط کو ایک پکا ثبوت قرار دیا جاتا ہے، اس مؤقف کی حمایت میں کہ اقبال تصورِ پاکستان کے خالق نہیں ہیں۔ ان کی تجویز تو ہندوستانی وفاق کے اندر مسلم صوبے کی تھی۔ بعض پاکستانی محققین کا یہ مؤقف ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد اور زیرِ نظر خطوط میں اقبال کا فکری ارتقا ''ہندی وفاق کے اندر مسلم صوبے'' تک پہنچا ہے جبکہ ہندی وفاق سے باہر مسلم صوبوں کے علاحدہ وفاق کی تجویز اقبال نے اپنے خطوط بنام جناح میں پیش کی۔ کے کے عزیز نے اس تجویز کے ضمن میں اقبال کو چودھری رحمت علی کا پیروکار بتایا ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔ بھارتی دانشور خطبۂ الٰہ آباد، خطبۂ لاہور اور مذکورہ خطوط کے حوالے سے اقبال کی تجویز مسلم صوبہ ہی متعین کرتے ہیں اور اقبال کے خطوط بنام جناح کو جعلی قرار دے کر تصورِ پاکستان سے اقبال کے تعلق کو منقطع کر دیتے ہیں۔

صاف اور مختصر بات صرف اتنی ہے کہ اقبال نے ہندی وفاق کے اندر ایک

خودمختار (autonomous) 'مسلم ریاست' (یا ان خطوط میں کی گئی وضاحت کے مطابق 'مسلم صوبہ') کی تجویز خطبۂ الٰہ آباد میں پیش کی تھی۔ یہ خطبۂ الٰہ آباد کی ایک سطح تھی۔ اس مقام پر خطبۂ الٰہ آباد کی دو بلند تر سطحوں کا کوئی ذکر نہیں جبکہ ڈھائی برس پیشتر تھامپسن کے چین اسلامی سازش والے کالم کا جواب دیتے ہوئے اور انگریز قوم کے خدشات کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہوئے بھی تینوں سطحوں کو ملحوظ رکھا گیا تھا۔ اقبال کے وجدان میں تیسری سطح خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے بھی موجود تھی جس کا واضح اظہار نجی محفلوں، میکش کے مضامین اور انقلاب کے مندرجات سے ہوا۔ خطبۂ الٰہ آباد کے بعد بھی مقتدر اور آزاد مسلم ریاست کا نصب العین ان کا مطمحِ نظر رہا۔ اس کے شواہد کچھ آگے پیش ہوں گے۔ اس مقام پر مندرجہ بالا خطوط کا مزید جائزہ ضروری ہے۔ ان خطوط کے ضمن میں حسبِ ذیل اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں:

- کیا اقبال واقعی چودھری رحمت علی کی 'پاکستان سکیم' کے مخالف تھے؟
- مسلم قوم کو ہندی قومیت کی بھینٹ چڑھانے کا مفہوم کیا ہے؟ اور اس ضمن میں اقبال کی پوزیشن کیا ہے؟
- اقبال نے اپنی تجویز "ہندی وفاق کے اندر مسلم صوبہ" بیان کی ہے۔ کیا خطبۂ الٰہ آباد کی یہی ایک توضیح اقبال نے کی ہے؟ کیا خطبۂ الٰہ آباد ہی کے حوالے سے خود اقبال ہی نے الگ مسلم ریاست کا تصور پرائیویٹ طور پر اور کھلے عام بیان نہیں کیا؟

چودھری رحمت علی سے منسوب 'پاکستان سکیم' سے علامہ اقبال کی تجویز کے فرق و امتیاز پر بہت کچھ حاشیہ آرائی کی گئی ہے لیکن رحمت علی کا ہندی وفاق سے باہر مسلم صوبوں کا (بشمول کشمیر) الگ وفاق کا مطالبہ علامہ اقبال کے متعین کردہ نصب العین سے مطابقت رکھتا ہے۔ دنیا جانتی ہے کہ اقبال اسلامی اتحاد کے علمبردار تھے اور ربط و ضبطِ ملتِ بیضا کو مشرق کی نجات تصور کرتے تھے لیکن تھامپسن کے کالم کا جواب لکھتے ہوئے اپنے اس مؤقف کو بیان کرنے سے احتراز کیا بلکہ ایشیا کی بھوکی نسلوں کے مقابلے پر مسلم ریاست کو ہندوستان اور برطانوی سلطنت کے لیے فصیل قرار دیا۔ کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ

'بھوکی نسلوں' کی تحقیر آمیز اصطلاح فقط اشتراکی روس کے ضمن میں استعمال ہوئی ہے اور ایشیا (Asiatic mainlands) کی مسلم اقوام اس سے مستثنیٰ ہیں؟ فاقہ کش مسلمان کا ذکر اقبال نے دوسرے مقامات پر بھی کیا ہے اگرچہ وہاں تحقیر کے بجائے ایسا توقیر کے ساتھ کیا ہے۔[۲۹] چودھری رحمت علی کی، پاکستان سکیم' اقبال کی ہندی وفاق کے اندر خود مختار ریاست یا صوبے سے واقعی مختلف تھی۔ تھامپسن کے نام مذکورہ خط میں اسی کا اظہار ہوا ہے۔ اقبال اپنے متعین کردہ نصب العین کو یہاں اسی طرح نظر انداز کر رہے ہیں جس طرح تھامپسن کے کالم کا جواب لکھتے ہوئے اپنے 'اسلامی اتحاد' کے تصور کو قلم زد کر دیا تھا۔ مقتدر اور آزاد مسلم ریاست کے تصور کو ہندو اور انگریز دونوں قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ وہ تو چودہ نکات کے بھی مخالف تھے۔ خود مسلمانوں کی حالت پتلی تھی۔ وہ متحد و منظم نہیں تھے۔ شاخِ نشیمن کی کم اوراقی ہی علامہ اقبال کی غماز تھی تاہم تقدیریں بدل جانے کی وہ متواتر پیش گوئی کر رہے تھے۔[۳۰] حالات کا جبر جنگی حکمتِ عملی کا متقاضی تھا جس میں اصل بات اغیار سے چھپائی جاتی ہے اور اپنے قابلِ اعتماد لوگوں پر منکشف کی جاتی ہے۔ محمد علی جناح کو ۱۹۳۷ء میں بصیغۂ راز خطوط لکھنے کی یہی وجہ ہے۔ جو محقق یا دانشور یہ موقف رکھتے ہیں کہ علامہ اقبال 'پاکستان سکیم' کے مخالف تھے وہ اقبال کے خط بنام راغب احسن مورخہ ۱۵ ر ستمبر ۱۹۳۳ء کا مطالعہ کریں۔ اس خط میں اقبال لکھتے ہیں:

> "سب سے بڑا ضروری امر یہ ہے کہ شمال مغربی ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست پیدا کی جائے۔ یا پاکستان کی سکیم بروئے کار آئے۔ ان سکیموں کے ہوتے ہوئے بھی کامل شرعی آزادی حاصل کرنے کے لیے مزید جدوجہد کی ضرورت ہے۔"[۳۱]

بیسویں صدی میں اسلامی تصورِ قومیت کے سب سے بڑے مفسر اور داعی علامہ اقبال تھے۔ چودھری رحمت علی کا فکرِ اقبال کے اس پہلو سے متاثر ہونا قدرتی بات تھی۔ وہ مسلم قومیت کے علمبردار بنے اور قومی سطح پر پنجاب، صوبہ سرحد، کشمیر، سندھ اور بلوچستان کو ہندی وفاق سے الگ ایک وفاقی دستور عطا کرنے کی اپیل کی۔ انھوں نے Now or Never میں لکھا

کہ ہماری بہادر لیکن بے نوا قوم کو نہ صرف غیر مسلم زعما ہندو قومیت کی بھینٹ چڑھا رہے ہیں بلکہ ہمارے نام نہاد قائدین بھی ایسا ہی کر رہے ہیں۔ گول میز کانفرنس میں ہندوستانی مسلم مندوبین نے، اس ضمن میں، نا قابلِ معافی اور بہت بڑی اور عجیب غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔[۳۲]

مسلم مندوبین پر جو الزام رحمت علی نے عائد کیا ہے اس سے علامہ اقبال کو مستثنیٰ نہیں کیا بلکہ علامہ اقبال کے مقام پر خود کو رکھ کر پیش کیا ہے۔ اسلامی تصورِ قومیت کی رُو سے برِ صغیر میں مسلمان ہندوؤں سے الگ قوم تھے اور الگ ریاست کا حصول ان کا حق اور مقدر تھا۔ یہ بات صاف اور واضح تھی۔ گول میز کانفرنس میں متفقہ مسلم مطالبات کی منظوری بھی محال تھی۔ مسلم ریاست کا مطالبہ کرنا اور اسے 'ہندو اکثریت' اور 'انگریز سرکار' دونوں سے منوا لینا ابھی دور کی بات تھی۔ ہر اقدام کے لیے ایک مناسب وقت ہوتا ہے۔ اقبال نے آزاد مسلم ریاست کے نصب العین کا تعین تو ۱۹۳۰ء میں کر دیا تھا لیکن اس کے مطالبے کے لیے ابھی موزوں وقت آیا نہیں تھا۔[۳۳] تاہم عملی سیاست کے طور پر، تیسری گول میز کانفرنس میں اقبال نے لامرکزیت کی تجویز پیش کی اور نیشنل لیگ انگلستان کے اجلاس میں اپنی مسلم ریاست کی تجویز پر اصرار کیا۔ ان دو امور کو چودھری رحمت علی نظر انداز نہ کرتے تو علامہ اقبال کے فکری پیرو قرار پانے کے باوجود ان کی توقیر میں کمی نہ ہوتی بلکہ اضافہ ہوتا۔ سورج کی روشنی میں الگ چراغ جلانا اور اسے سورج منوانے پر زور دینا اخلاص و بصیرت کے منافی تھا۔

خطبۂ الٰہ آباد کی کم از کم دو توضیحات خود اقبال کی بیان کردہ ایسی ہیں جو ہندی وفاق کے اندر مسلم صوبے کی نفی کرتی ہیں۔ نیشنل لیگ لندن کی تقریب منعقدہ ۱۵ دسمبر ۱۹۳۲ء میں اقبال نے ایک خاص تقریر کی۔ اجلاس میں دارالامرا اور دارالعوام کے اراکین اور غیر ملکی سفارت کاروں کو علامہ اقبال اور کانفرنس کے دوسرے مسلم مندوبین سے ملنے کے لیے مدعو کیا گیا۔ نیشنل لیگ ۱۹۱۴ء میں مس مارگریٹ فارقوہرسن نے برطانوی جنگی مساعی کی مدد کے لیے قائم کی تھی۔ جنگ کے بعد اس نے اشتراکیت کے خلاف محاذ قائم کیا۔ اس کے مقاصد میں ہندوستان اور مشرقِ وسطیٰ کے مسلمانوں کے لیے انصاف کا حصول بھی تھا تاکہ

مسلمانوں اور برطانیہ میں دوستی کو فروغ دیا جا سکے۔ ۳۴

علامہ اقبال نے کہا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی آدھی آبادی بکھری ہوئی ہے جبکہ اس کا ایک بڑا حصہ شمال مغربی ہند میں گتھی ہوئی (compact) شکل میں ہے۔ مسلمان اپنی زندگی خود بسر کرنا چاہتے ہیں اور اپنے تمدنی خطوط کے مطابق آگے بڑھنے کے خواہش مند ہیں۔ اس اصول کے مطابق ان کے مطالبات نے آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں کی شکل اختیار کی۔ ہم نے گزشتہ دس برسوں میں اپنے ہم وطنوں سے مفاہمت کی اپنی حد تک بہترین کوشش کی لیکن ہمیں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ ۳۵

یہ پس منظر بیان کر کے اقبال نے مسلم مطالبات مختصراً پیش کیے۔ وہی مطالبات جن کی مفصل وکالت خطبۂ الٰہ آباد میں کی تھی۔ جداگانہ انتخاب، مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریتی نیابت، صوبائی خود مختاری، سندھ کی علاحدگی، صوبہ سرحد کا مساوی درجہ، بلوچستان میں اصلاحات اور مرکز میں ۳۳ فی صد نیابت۔ اقبال نے کہا کہ ہمارا سب سے زیادہ زور صوبائی خود مختاری پر ہے۔ گویا کل ہند مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے مطالبات کا اہم ترین پہلو یہ تھا کہ مسلم اکثریتی صوبے خود مختار ہوں۔ انہی خود مختار مسلم صوبوں کی یکجائی یعنی ہندوستان کے اندر خود مختار مسلم ریاست (جسے تھامپسن کے نام مکتوب میں 'مسلم صوبہ' کہا) خطبۂ الٰہ آباد کی پہلی سطح تھی۔ اس میں فوج اور اندرونی (ہندو مسلم) 'توازنِ قوت' کا اضافہ کیجیے تو کنفیڈریشن کی تصویر بنتی ہے۔ تھامپسن نے اپنے کالم میں کنفیڈریشن ہی کا لفظ استعمال کیا تھا۔ تیسری گول میز کانفرنس میں اقبال نے 'لامرکزیت' کی تجویز پیش کی۔ یعنی خود مختار مسلم ریاست کا تعلق برطانیہ سے ہو لیکن ہندوستان سے نہ ہو۔ یہ کنفیڈریشن سے آگے کی بات ہے اور اس میں 'برطانوی سلطنت سے باہر، والا تصور شامل کریں تو خطبۂ الٰہ آباد کی تیسری سطح بنتی ہے۔ شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کا ''حتمی مقدر'' یہی تھا۔ تھامپسن کے کالم کا جواب دیتے ہوئے اسے ہندوستان کے مقدر کی صورت گری کرنے والی متقدر قوتوں کی امکانی کارفرمائی کا اپنا ''تخمینہ'' کہا۔ نیشنل لیگ کے اجلاس میں بھی اقبال کا انداز بیان اسی تیقن کا آئینہ دار ہے۔ اقبال نے کہا:

Four or five years ago, as President of All_India Muslim League, I suggested as a possible solution the formation of a North West Indian Muslim State. While this suggestion of mine was not embodied in the demand of the Muslims of India, my personal opinion still is that this is the only possible solution. I wait untill experience reveals the wisdom or unwisdom of this suggestion.[36]

اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ یہ تجویز مسلم مطالبات میں شامل نہ تھی لیکن میرے نزدیک اب بھی ہندو مسلم مسئلے کا واحد ممکنہ حل یہی ہے۔ اقبال پورے یقین سے کہہ رہے ہیں کہ تجربہ میری تجویز کی معقولیت کو ثابت کردے گا۔ ہوا بھی ایسا ہی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ برادرانِ وطن کے عزائم و اقدامات نے مسلم قیادت کا رُخ اسی منزل کی جانب موڑ دیا جس کا تعین علامہ اقبال نے کیا تھا۔ خطبۂ الہ آباد میں یہ معانی اس طرح بیان ہوئے تھے:

I am not hopeless of an intercommunal understanding, but I cannot conceal from you the feeling that in the near future our community may be called upon to adopt an independent line of action to cope with the present crises.

اس جداگانہ راہِ عمل کا حاصل کیا ہو سکتا تھا؟ ایک جداگانہ مسلم ریاست۔ تھامپسن کے نام خط کے ایک جملے کو مضبوطی سے پکڑنے والے محققینِ اقبال ہی کے، خطبۂ الہ آباد ہی کے تناظر میں، دوسرے بیانات کو نظر انداز کرتے ہیں۔ یہ روش اصولِ تحقیق کے منافی ہے۔ اس جداگانہ راہِ عمل اور جداگانہ مسلم ریاست کی حتمی توضیح علامہ اقبال نے اس قائد کے نام اپنے 'بصیغۂ راز' خطوط میں کی جسے عنقریب ہندی مسلمانوں کا 'قائدِاعظم' بننا تھا۔ اپنے مکتوب بنام جناح مورخہ ۲۱ جون ۱۹۳۷ء میں اقبال لکھتے ہیں:

"مجھے یاد ہے کہ انگلستان سے روانگی سے قبل لارڈ لوتھیان نے مجھے کہا تھا کہ میری سکیم میں ہندوستان کے مصائب کا واحد ممکن حل ہے، لیکن اس

پر عمل درآمد کے لیے ۲۵ سال درکار ہیں...... مجھے آپ سے اتفاق ہے کہ ہماری قوم ابھی اتنی منظم نہیں ہوئی...... میں محسوس کرتا ہوں کہ آپ کو اپنے خطبہ میں کم از کم اس طریقِ عمل کی طرف اشارہ ضرور کر دینا چاہیے جو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر اختیار کرنا پڑے گا۔

میرے خیال میں تو نئے دستور میں ہندوستان بھر کو ایک ہی وفاق میں مربوط رکھنے کی تجویز بالکل بے کار ہے۔ مسلم صوبوں کے جداگانہ وفاق کا قیام اس طریق پر جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، صرف واحد راستہ ہے جس سے ہندوستان میں امن و امان قائم ہوگا اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ و تسلط سے بچایا جا سکے گا، کیوں نہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو علاحدہ اقوام تصور کیا جائے جنھیں ہندوستان اور بیرونِ ہندوستان کی دوسری اقوام کی طرح حقِ خود اختیاری حاصل ہو۔''۳۷

## ۵

یہ خطبۂ الٰہ آباد کے تناظرات ہیں۔ ایک تناظر ہندی وفاق کے اندر خود مختار مسلم ریاست کا ہے۔ اس کی رو سے مسلم ریاست کی جگہ 'مسلم صوبہ' کے الفاظ اقبال نے تھامپسن اور راغب احسن کے نام خطوط میں خود استعمال کیے۔ ایسا کرنا درست بھی تھا اور حکمت پر مبنی بھی تھا۔۳۸ درست تو یہ بھی ہے کہ اقبال نے خطبے میں مجموعی مسلم مطالبات کی حمایت کی۔ خطبۂ الٰہ آباد کا دوسرا تناظر ہندو اور مسلم منطقوں کی ایک کنفیڈریشن ہے جس کا اظہار ''اندرونی توازنِ قوت'' اور فوج رکھنے کی تجویز' سے ہوتا ہے۔ تیسری گول میز کانفرنس میں یہ مفہوم اس تجویز میں مضمر ہے کہ ''صوبوں کو مکمل خود مختاری دی جائے لیکن ہندوستان میں ان کا کوئی مشترکہ مرکز نہ ہو بلکہ وہ آزاد ریاستیں ہوں جن کا براہِ راست تعلق لندن میں وزیرِ ہند سے ہو۔''۳۹

یہ دراصل کنفیڈریشن سے بھی آگے کی بات ہے۔ خود اقبال نے کنفیڈریشن کا لفظ کہیں استعمال نہیں کیا۔ یہ لفظ خطبۂ الٰہ آباد کو پڑھ کر تھامپسن نے استعمال کیا تھا۔

خطبۂ الٰہ آباد کا حتمی تناظر وہ ہے جسے خطبے میں اقبال نے شمال مغربی ہند کے

مسلمانوں کا "حتمی مقدر" کہا ہے اور جس کے حصول کے لیے آزادانہ سیاسی راہِ عمل اختیار کرنے کی پیش گوئی اور تلقین کی ہے اور جس کے لیے منظم ہونا، عزم کا مالک ہونا اور قوتِ ارادی کو ایک مقصد پر مرکوز کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ سید نذیر نیازی کے نام اپنے مکتوب مؤرخہ ۱۱ر جنوری ۱۹۳۱ء میں یہ کہنا کہ "اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے۔" —— اس تناظر سے مطابقت رکھتا ہے۔ تھامپسن کے کالم کا جواب لکھتے ہوئے اسے اپنا "تخمینہ" کہا۔ نیشنل لیگ لندن کی تقریب سے خطاب کرتے ہوئے اسے اپنی "تجویز" کہا اور اپنے مکتوب بنام جناح میں، لارڈ لوتھیان کے حوالے سے، اسے اپنی "سکیم" قرار دیا۔ راغب احسن کے نام مکتوب مؤرخہ ۱۵ر ستمبر ۱۹۳۳ء میں بھی اسلامی ریاست کو اپنی سکیم کہا تھا۔

قیامِ پاکستان کے پس منظر میں بعض تصورات ہیں، بعض تجاویز ہیں، بعض قراردادیں اور مطالبات ہیں اور بعض اقدامات ہیں، جنھوں نے ایک تحریک کی شکل اختیار کی جو قیامِ پاکستان پر منتج ہوئی۔ اسلامی تصورِ قومیت جسے برِ صغیر میں دو قومی نظریہ کہا جاتا ہے پاکستان کا جواز اور اس کی بنیاد ہے۔ علامہ اقبال نے اس تصور کو علمی و فکری سطح پر اجاگر کیا اور اسے اپنی شاعری کے ذریعے مسلمانوں کے شعور و احساس کا جز بنا دیا۔ کل ہند مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے مطالبات بھی اسی تصور کے آئینہ دار تھے۔ علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں، ذاتی حیثیت سے، جدا مسلم قوم کے لیے جدا مسلم ریاست کے نصب العین کا تعین کر دیا۔ چنانچہ قیامِ پاکستان کے پس منظر میں حسبِ ذیل عوامل کارفرما تھے:

دو قومی نظریہ یا اسلامی تصورِ قومیت (تصور) —— جداگانہ انتخابات (تجویز، مطالبہ) —— ہندی وفاق کے اندر صوبائی خود مختاری (تجویز، مطالبہ) —— خود مختار مسلم ریاست یا صوبہ (تجویز، خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے اس کا مطالبہ بھی کیا ہے) —— مسلم یا اسلامی ریاست کا قیام (نصب العین) —— مسلم ریاست کا قیام (تخمینہ) مسلم ریاست کا قیام (تجویز) —— مسلم ریاست کا قیام (قرارداد اور مطالبہ) —— تحریکِ پاکستان (اجتماعی اقدام)

اس تمام منظر نامے میں خطبۂ الٰہ آباد ایک روشن مینار ہے۔ جو محقق چشمِ بینا سے کام نہیں لیتے، اس کی تہ داری ان کی نگاہوں سے اوجھل رہتی ہے۔ حقیقت سے آگاہ مسلم اہلِ دانش اور بیدار نیز سرگرمِ کار ہندو زعما نے اس کا جو فوری مفہوم اخذ کیا وہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔ غلام رسول مہر نے ۹ جنوری ۱۹۳۱ء کے روزنامہ انقلاب کے اداریے میں لکھا:

> ''اگر ہندو اس ملک میں محض اپنی اکثریت کی بنا پر ہندو راج قائم کرنے کے لیے دن رات کوشاں ہیں اور مسلمانوں کی پروا بھی نہیں کرتے تو مسلمانوں کو بھی یقیناً یہ حق حاصل ہے کہ وہ پنجاب، صوبہ سرحد، بلوچستان اور سندھ کو ملا کر (جن میں مجموعی حیثیت سے ان کی آبادی اسی فی صد کے قریب ہے) ایک اسلامی سلطنت قائم کرنا اپنا نصب العین قرار دیں۔''[۳۰]

''اسلامی سلطنت'' کے الفاظ قابلِ توجہ ہیں۔ یہی الفاظ عبدالمجید سالک نے دو روز قبل استعمال کیے تھے۔ سالک نے لکھا کہ ''ہندو چیں کریں یا پیں انشاء اللہ تعالیٰ شمالی ہند میں اسلامی سلطنت قائم ہو کر رہے گی۔''[۳۱] ہندو ردِ عمل کے ضمن میں مہا سبھائی لیڈر مسٹر جیکر کے ۴ر جنوری ۱۹۳۱ء کے بیان کے بعض حصے یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

> ''خوشی کا مقام ہے کہ علامہ اقبال نے اس قدر صاف گوئی سے کام لیا۔ ان کی تقریر بے وقت ہوگی لیکن بہر حال حقیقت پر مبنی ہے۔ انھوں نے بلا خوف و خطر اس بات کو بیان کر دیا جو مجھے عرصے سے چودہ نکات کی تہ میں محسوس ہو رہی تھی...... دو مہینوں سے ہم حتی الامکان مسلمان کے تمام مطالبات کی تکمیل کے راستے میں روڑے اٹکا رہے ہیں، جن کو ہم جانتے تھے کہ بالآخر ہندوستان کو مسلم اور غیر مسلم حصوں میں منقسم کر دیں گے۔
>
> میں نے کسی ایسی تجویز پر غور کرنے سے انکار کر دیا جس سے بقول علامہ محمد اقبال شمالی ہند میں مسلم ریاست قائم ہو اور جس کا مقصد باقی ہندوستان سے علاحدگی اختیار کر لینا ہو...... ہم حتی الوسع کوشش کریں گے

کہ ہم مسلمانوں کو پان اسلامک نوعیت کی تمناؤں کو پورا کرنے کی اجازت نہ دیں اور مسلمانوں کی طرف سے ہندوستان کی آرزوئے علاحدگی کی حوصلہ افزائی نہ کریں۔''۴۲

## خطبۂ الٰہ آباد کے بعد

خطبۂ الٰہ آباد سے برسوں پہلے علامہ اقبال نے اپنی نجی محفل میں کہہ دیا تھا کہ پنجاب، سرحد، سندھ، کشمیر اور بلوچستان کو ملا کر ایک اسلامی منطقہ قائم کرنا مسلمانوں کے لیے سب سے بہتر راستہ ہے۔ 'اسلامی ملک' کا نصب العین مرتضیٰ احمد خان میکش کے مضامین اور انقلاب کی روزانہ مشتہر ہونے والی اپیل سے بھی سامنے آچکا تھا جس کے پس منظر میں علامہ اقبال کی حکمتِ عملی کارفرما تھی۔ خطبۂ الٰہ آباد میں یہ اظہار و اعلان ان کی اپنی زبان سے ہوا۔ جیسا کہ گزشتہ اوراق میں بیان ہوا ہے خطبۂ الٰہ آباد کے بعد بھی اقبال جداگانہ مسلم ریاست کے نصب العین اور تصور کو متواتر پیش کرتے رہے۔ اگر بظاہر کہیں پسپائی نظر آتی ہے تو بھی پسِ پردہ سرگرمیاں علاحدہ اسلامی مملکت کے تصور اور حصول پر مرکوز رہی ہیں۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید لکھتے ہیں:

> ''حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک گھمبیر مستقبل شناس سیاست دان تھے۔ ان کی سرگرمیاں صرف وہ نہیں، جو منظرِ عام پر آتی رہیں وہ پس پردہ بھی مصروف رہے۔ پبلک سرگرمیوں کا مقصد یہ تھا کہ ایک متحدہ ہندوستان ہی کو وجود میں آنا ہے تو یہ ایک دو قومی وفاقی مملکت ہو، جس کے مسلمان صوبے اندرونی طور پر خود مختار ہوں۔ اور پس پردہ سرگرمیوں کا منشا یہ تھا کہ ایک علاحدہ اسلامی مملکت کے قیام کے لیے زمین ہموار کی جائے۔''۴۳

پس پردہ سرگرمیوں کی بہترین مثال اقبال کے ''بصیغۂ راز'' خطوط بنام جناح ہیں۔ انھیں مشکوک بنانے کی کوشش کی گئی۔ ایک مخصوص ذہن اس بات پر تلا ہوا ہے کہ تصورِ پاکستان سے اقبال کا رشتہ بہر حال منقطع کرنا ہے۔ اس مقصد کے لیے ایک نادر دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ اقبال کے خطوط بنام جناح کی اصل دستیاب نہیں ہے۔ دوسری عجیب دلیل یہ ہے کہ

اقبال نے تقسیم ہند کی تجویز کبھی پیش ہی نہیں کی۔ دونوں دلائل کا مقصد مسلم ریاست کی جگہ مسلم صوبے کو اقبال کی تجویز ثابت کرنا ہے۔

اقبال کے منظرِ عام پر آنے والے متعدد بیانات اور وقتی طور پر پرائیویٹ لیکن ریکارڈ پر موجود خطوط پسِ پردہ سرگرمیوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ گزشتہ اوراق میں جو شواہد پیش کیے گئے ہیں ان پر ایک اور نظر ڈالیں نیز بعض دوسرے شواہد کو سامنے رکھیں تو یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ اقبال ہی تصورِ پاکستان کے خالق ہیں۔ تقسیمِ ہند تو کوئی تصور ہی نہیں ہے، البتہ قیامِ پاکستان کا ایک پہلو تقسیمِ ہند ہے۔ اقبال نے اسلامی ریاست کا نصب العین متعین کیا۔ اقبال ہی نے تصورِ پاکستان کے خدوخال متعین کیے اور اقبال ہی نے ہندو زعما کے علاوہ دینی اکابر کے پیدا کردہ فکری الجھاؤ دور کیے۔ نذیر نیازی کے نام مکتوب مؤرخہ ۱۱ جنوری ۱۹۳۱ء خاص اہمیت کا حامل ہے۔ ''اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے'' لکھ کر اقبال نے کسی تاویل کی گنجائش باقی نہیں چھوڑی۔ تیسری گول میز کانفرنس میں وفاقی امور سے متعلق کارروائی میں اقبال نے حصہ نہ لیا اور جب کھلے اجلاس میں انھیں بولنے کا موقع ملا تو کہا کہ صوبوں کو مکمل خود مختاری دی جائے لیکن ہندوستان میں ان کا کوئی مشترکہ مرکز نہ ہو بلکہ وہ آزاد ریاستیں ہوں، جن کا براہِ راست تعلق لندن میں وزیرِ ہند سے ہو۔''[۴۴] اس تجویز کی اہمیت یہ ہے کہ بروئے کار آتی تو خود مختار مسلم صوبے آزاد مسلم ریاست میں متحد ہو جاتے۔ ڈاکٹر امبید کر اس کانفرنس میں موجود تھے۔ اقبال کے مؤقف پر انھوں نے ''پاکستان یا تقسیمِ ہند'' میں یہ تبصرہ کیا کہ ''اگر مشترکہ مرکزی حکومت کی مخالفت کو پاکستانی سکیم کا خصوصی و بنیادی پہلو قرار دیا جائے تو گول میز کانفرنس کا ایک ہی رکن ایسا نظر آتا ہے جس نے اس سکیم کا نام لیے بغیر اس کی تائید کی اور وہ تھا سر محمد اقبال۔''[۴۵]

ظاہر ہے کہ 'خود مختار اور آزاد ریاستوں' کا براہِ راست تعلق لندن میں وزیرِ ہند سے ہو تو یہ کامل آزادی نہیں ہے۔ خطبۂ الٰہ آباد میں مربوط و متحد مسلم ریاست کے لیے 'برطانوی سلطنت کے اندر یا باہر' کے الفاظ استعمال ہوئے تھے۔ مسلم ریاست کا برطانوی سلطنت کے اندر ہونا کامل شرعی آزادی کے منافی ہے۔ یہ سقم چودھری رحمت علی کی پاکستان

سکیم میں بھی ہے۔ چنانچہ اقبال اپنے مکتوب مؤرخہ ۱۵ ستمبر ۱۹۳۳ء میں راغب احسن کے نام لکھتے ہیں کہ "سب سے بڑا ضروری امر یہ ہے کہ شمال مغربی ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست پیدا کی جائے یا پاکستان کی سکیم بروئے کار آئے۔ ان سکیموں کے ہوتے ہوئے بھی کامل شرعی آزادی حاصل کرنے کے لیے مزید جدوجہد کی ضرورت ہوگی۔"

ایڈورڈ تھامپسن کے پین اسلامی سازش والے کالم کا جواب اور نیشنل لیگ لندن کے اجلاس میں اقبال کا بیان ان کی بصیرت (vision) کے آئینہ دار ہیں۔[۳۶] جواہر لال نہرو نے گول میز کانفرنس میں مسلم مندوبین کے رویے پر تنقید کی تو علامہ اقبال نے وضاحتی جواب میں ایک ہندی قوم کی تشکیل کو ناممکن اور نامناسب قرار دیا۔ اقبال کا بیان ۶ر دسمبر ۱۹۳۳ء کو جاری ہوا۔ بیان کی تان اس جملے پر ٹوٹتی ہے کہ "ملک کو مذہبی، تاریخی اور تمدنی حالات کے پیشِ نظر اس طرح تقسیم کرنا ہوگا کہ موجودہ شکل میں انتخابات اور فرقہ وارانہ مسئلہ کا سوال ہی نہ رہے۔"[۳۷] اپنے مکتوب بنام جناح مؤرخہ ۲۱ر جون ۱۹۳۷ء میں بھی اقبال نے یہی بات دُہرائی ہے۔ لکھتے ہیں "ان حالات کے پیش نظر بدیہی حل یہ ہے کہ ہندوستان میں قیامِ امن کے لیے ملک کی از سرِ نو تقسیم کی جائے جس کی بنیاد نسلی، مذہبی اور لسانی اشتراک پر ہو۔"[۳۸] جو صاحبان اقبال کے خطوط بنام جناح کی اصل کا سوال اُٹھاتے ہیں کیا وہ اقبال کے بیان مؤرخہ ۶ر دسمبر ۱۹۳۳ء کی اصل کا سوال بھی اُٹھائیں گے؟ دونوں بیانات میں کوئی فرق نہیں۔ پہلا بیان ۶ر دسمبر ۱۹۳۳ء کو شائع و عام ہوا اور دوسرا بیان ایک 'بصیغہ راز' خط میں شامل تھا جو اس وقت منظرِ عام پر آیا جب قائداعظم محمد علی جناح نے اپنے نام علامہ اقبال کے خطوط اپنے "پیش لفظ" کے ساتھ شائع کیے۔ تب "ہندوؤں جیسی دانشمند" قوم نے یہ سوال نہیں اُٹھایا تھا کہ ان خطوط کی اصل کہاں ہے؟ لیکن بیسویں صدی کے اواخر میں ایک مسلمان بھارتی دانشور حسب ذیل مؤقف کا اظہار کرتے ہیں:

"اقبال نے احیائے اسلام کا خواب ضرور دیکھا تھا مگر پاکستان کے خواب کو اقبال سے منسوب کرنا میرے نزدیک اقبال کے ساتھ زیادتی ہے۔
اقبال نے تامسن کے نام ۱۹۳۴ء کے ایک خط میں صاف صاف لکھا ہے

کہ وہ شمال مغربی ہندوستان کی ایک ریاست جو مسلم اکثریت پر مشتمل ہو گی، ہندوستان کے وفاق کے اندر چاہتے ہیں۔ پہلی دفعہ ۱۹۳۷ء میں جناح کے نام ایک خط میں انھوں نے شمال مغرب کے علاوہ مشرقی حصے میں بھی ایک الگ ریاست کی بات کی ہے۔ ان خطوط کی اصل کہیں دستیاب نہیں۔''۴۹

اقبال کے احیائے اسلام کے خواب میں اسلامی تصورِ قومیت اور شمال مغربی ہند میں اسلامی ریاست کا قیام یقیناً شامل ہیں۔ ان دو ستونوں کو گرانے کی کوشش احیائے اسلام کے منافی ہے۔ ایک وقت تھا جب آل احمد سرور نے وطنی قومیت کو بے وقت کی راگنی جبکہ اسلام کو ایک عالمگیر تحریک قرار دیا تھا لیکن آزادی کے بعد رفتہ رفتہ ہندی وطنی قومیت کے راگ الاپنے شروع کر دیے اور اعلان کر دیا کہ اقبال نے وطنی قومیت کی مخالفت کر کے غلطی کی۔۵۰ اقبال کے تصورِ قومیت کو جعلی قرار دینا محال تھا اس لیے اسے غلط قرار دے دیا۔ اقبال کا اسلامی تصورِ قومیت حقیقتِ ابدی ہے اور عالمگیر اسلامی تحریک کا آئینہ دار ہے لیکن اندازِ کوفی و شامی بدل گئے۔ تھامسن کے نام خط میں اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں پیش کی گئی اپنی ایک 'سکیم' کا ذکر کیا۔ اپنی پیش گوئی اور بشارت کا ذکر نہ کیا جس کا درجہ ایک نصب العین کا تھا۔ ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان کا مطالبہ بھی درحقیقت نصب العین کی طرف پیش قدمی تھی۔ آل احمد سرور آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ''الٰہ آباد کے جلسے میں اقبال نے ۱۹۳۰ء میں شمال مغربی صوبوں کو ایک ریاست بنانے پر زور دیا تھا جس میں مسلمانوں کی اکثریت ہوگی۔ ان کا ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان کا یہ تصور نعرۂ پاکستان سے بالکل مختلف چیز ہے۔ گو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس تصور نے بالآخر پاکستان کے نظریے کی راہ ہموار کی اور اس میں معاون بھی ہوا۔''۵۱

تصور نے نظریے کی راہ ہموار کی۔ آل احمد سرور لڑکھڑا گئے ہیں۔ مسلم ریاست کے تصور یا نظریے کے بیشتر خدوخال خطبۂ الٰہ آباد میں واضح ہو گئے تھے۔ خطوط بنام جناح اور معرکۂ دین و وطن میں یہ خدوخال مزید واضح اور مکمل ہوئے۔ جناح کے نام خطوط کا انکار

کر کے اقبال کے مضمون بعنوان ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' کو کہاں لے جائیں گے جس میں انگریزی حکومت ہی کی طرح ہندو اکثریت کی حکمرانی کو بھی کھلم کھلا باطل قرار دیا ہے۔ آل احمد سرور تسلیم کرتے ہیں کہ ''ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان'' کے تصور نے قیامِ پاکستان کی راہ ہموار کی۔ پھر یہ تصور یا مطالبہ نعرۂ پاکستان سے بالکل مختلف چیز، کیونکر ہوا؟ خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے کے، کل ہند مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے مطالبات ہندو قوم نے تسلیم نہیں کیے تھے۔ خطبۂ الٰہ آباد میں مذکور ہندوستان کے اندر مسلم ریاست کا مطالبہ منظور نہیں کیا گیا۔ پھر جب آزاد مسلم ریاست کے نصب العین نے ۱۹۴۰ء میں مطالبے کی شکل اختیار کر لی اور تحریکِ پاکستان چل پڑی اور پاکستان قائم ہو گیا تو نصف صدی کے بعد اس پر اصرار کہ خطبۂ الٰہ آباد میں ہندوستان کے اندر اقبال نے مسلم ہندوستان کا مطالبہ کیا تھا اور اسی نقش کو ابدی بنانے کے لیے اقبال کے خطوط بنام جناح کا انکار آخر کیا معنی رکھتا ہے۔ اس دانشوری کی رو سے انگریز اگر اب نہرو رپورٹ کو تسلیم کر لیں تو کیا ہندو قوم برطانوی راج کو قبول کر لے گی؟

جس طرح اقبال کا شعری کلام، اقبال ہی کا ہے خواہ اصل دستیاب ہو یا نہ ہو، اسی طرح اقبال کے خطوط بھی اقبال ہی کے ہیں۔ قائداعظم کو اپنے خطوط بنام علامہ اقبال جب کوشش کے باوجود مل نہ سکے تو انھوں نے ان کے بغیر ہی اپنے نام اقبال کے خطوط شائع کر دیے۔ اگر انھیں جعلی کارروائی کرنا ہوتی تو اپنے خطوط دوبارہ لکھتے۔ یوں بھی کسی انگریز، کسی ہندو اور کسی ہندی قوم پرست مسلمان نے محمد علی جناح پر کبھی جعل سازی کا الزام عائد نہیں کیا۔ وہ سیاست میں بھی راست باز اور کھرے انسان تھے۔ یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ اقبال کے خطوط خود لکھ کر یا لکھوا کر اپنے پیش لفظ کے ساتھ شائع کر دیتے۔ یہ بات قائداعظم کے کردار سے مطابقت نہیں رکھتی۔ مزید یہ کہ ۱۹۴۳ء میں جب یہ خطوط شائع ہوئے تو کسی نے ان کی اصل کا سوال نہیں اٹھایا۔ ہندو قوم کے لیے تو یہ ایک سنہرا موقع تھا کہ تحریکِ پاکستان کے قائد کو فریب کار ثابت کر کے ان کی منزل کھوٹی کر دیتے، لیکن انھوں نے ایسا کرنے کی جرأت نہیں کی۔ اب قائداعظم کی وفات پر نصف صدی گزرنے کے بعد ان سے جعل سازی

منسوب کرنا افسوسناک ہے۔

۱۹۹۷ء میں علامہ اقبال انٹرنیشنل سیمینار دہلی میں منعقد ہوا۔ پاکستانی مندوبین میں راقم بھی شریک تھا۔ سیمینار کے بعد ایک استقبالیہ تقریب اقبال اکیڈمی کے زیرِ اہتمام ہوئی۔ ڈاکٹر خلیق انجم نے کہا کہ اقبال کے خطوط بنام جناح کی اصل کا سوال آل احمد سرور نے پہلے میں نے اُٹھایا تھا۔ اس کا مسکت جواب دیا گیا۔ عشایئے میں راقم نے یہ بحث دوبارہ چھیڑی۔ سید مظفر حسین برنی (میزبان) خواجہ حسن نظامی ثانی، ڈاکٹر عبدالحق اور بعض دوسرے حضرات موجود تھے۔ ڈاکٹر خلیق انجم نے خاموشی اختیار کر لی۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے یہ روداد قلمبند کی جو اقبالیات' کے جولائی ستمبر ۱۹۹۷ء کے شمارے میں شائع ہوئی۔

اقبال سنگھ نے لکھا ہے کہ اقبال نے division کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ کے کے عزیز کا بیان ہے کہ اقبال نے کبھی partition کی بات نہیں کی۔[۵۲] جن لوگوں کے نزدیک division اور partition ہی کی اہمیت ہے وہ تصورِ پاکستان کو تقسیمِ ہند کی کوئی تجویز خیال کرتے ہیں۔ کے کے عزیز نے ایسی ہی تجاویز پر مشتمل چار جلدوں میں کتاب مرتب کر دی اور تصورِ پاکستان کے خالقین میں جان برائیٹ سے لے کر بھائی پر مانند تک ایک بھیڑ جمع کر دی۔ اقبال سنگھ اور کے کے عزیز کا اصل مسئلہ کچھ اور ہے۔ دونوں اپنے اپنے مقاصد کے تحت ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اقبال تصورِ پاکستان کے خالق نہیں ہیں۔ اصل اور واضح بات یہ ہے کہ مسلم لیگ ہندو اکثریت کے غلبے اور شدھی، سنگٹھن، آریہ سماج، ہندو مہاسبھا اور آر ایس ایس کی سرگرمیوں کے پیشِ نظر مسلمانوں کے حقوق کی جدوجہد کر رہی تھی۔ خطبۂ الٰہ آباد اس جدوجہد میں ایک اہم سنگِ میل ہے۔ اقبال اس میں مسلم ریاست کا تصور پیش کرتے ہیں اور اس جدوجہد کو احیائے اسلام کا جز بنا دیتے ہیں۔ پاکستان کا قیام ظاہر ہے کہ تقسیمِ ہند کے بغیر ممکن نہیں تھا تاہم حقیقی منزل قیامِ پاکستان تھی نہ کہ تقسیمِ ہند۔ علامہ اقبال اپنا مفہوم اپنے الفاظ میں ادا کرتے ہیں جو دوسروں کے الفاظ سے بہتر ہوتے ہیں۔ چنانچہ division یا partition کی جگہ ہندوستان کو ہندوؤں اور مسلمانوں میں تقسیم کرنے کے لیے distribution کا لفظ چنا اور استعمال کیا۔ جناح کے نام خطوط میں یہی لفظ

استعمال ہوا اور نہرو کی، گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین پر، مذکورہ تنقید کے جواب میں بھی اقبال نے اسی لفظ سے کام لیا۔ یہ جملہ غور طلب ہے:

> ....the country will have to be redistributed on a basis of religious, historical and cultural affinities so as to do away with the question of electorates and the communal problem in its present form.[53]

اقبال نے 'تقسیمِ ہند' کی ترکیب استعمال کیے بغیر بھی اپنا مؤقف پوری کامیابی سے بیان کیا ہے۔ مثلاً اپنے خط بنام راغب احسن مؤرخہ ۱۵ ستمبر ۱۹۳۳ء میں لکھتے ہیں:
"سب سے بڑا ضروری امر یہ ہے کہ شمال مغربی ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست پیدا کی جائے۔"

## ماحصل

اقبال کے خطوط جناح کے نام نیز اقبال کا مضمون بعنوان "جغرافیائی حدود اور مسلمان" تصورِ پاکستان کی بہت اہم دستاویزات ہیں۔ اقبال کی ان تحریروں سے بعض اقتباسات یہاں درج کیے جاتے ہیں۔ "ہندوستان کے اندر مسلم صوبے" یا "آزاد مسلم ریاست" کے ضمن میں ان کی حیثیت حرفِ آخر کی سی ہے۔ خطوط میں اقبال لکھتے ہیں:

> "سیاسی مطمحِ نظر کی حیثیت سے مسلمانانِ ہند ملک میں جداگانہ سیاسی وجود رکھتے ہیں۔ یہ انتہائی ضروری ہے کہ اندرون اور بیرونِ ہند دنیا کو بتا دیا جائے کہ ملک میں صرف اقتصادی مسئلہ ہی تنہا ایک مسئلہ نہیں ہے۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے ثقافتی مسئلہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے اپنے اندر زیادہ اہم نتائج رکھتا ہے۔
>
> اسلامی قانون کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے، تو ہر شخص کے لیے کم از کم حقِ معاش محفوظ ہو جاتا ہے، لیکن شریعتِ اسلام کا نفاذ اور ارتقا ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ناممکن ہے۔

سالہا سال سے میرا یہی عقیدہ رہا ہے۔

مسلم ہندوستان کے ان مسائل کا حل آسان طور پر کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ملک کو ایک یا ایک سے زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کیا جائے جہاں پر مسلمانوں کی واضح اکثریت ہو۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبے کا وقت نہیں آ پہنچا؟

میرے خیال میں تو نئے دستور میں ہندوستان بھر کو ایک ہی وفاق میں مربوط رکھنے کی تجویز محض بے کار ہے۔ مسلم صوبوں کے ایک جداگانہ وفاق کا قیام اس طریق پر جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، صرف واحد راستہ ہے۔ جس سے ہندوستان میں امن وامان قائم ہوگا اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ وتسلط سے بچایا جا سکے گا۔ کیوں نہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو علاحدہ اقوام تصور کیا جائے جنھیں ہندوستان اور بیرونِ ہندوستان کی دوسری اقوام کی طرح حقِ خود اختیاری حاصل ہو۔

''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' میں اقبال لکھتے ہیں:

''مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائے۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں انہی اصولوں پر ہوں، جن پر انگریزی حکومت قائم ہے۔ ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد؟''

دوسرے باطل سے اقبال کی مراد ہندو اکثریت کی حکمرانی ہے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ خطبۂ الٰہ آباد کے لیے دیکھیے (۱) Thoughts and Reflection of Iqbal۔ مرتبہ ایس اے واحد (۲) Speeches, Writings and Statements of Iqbal —— مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی، نیز اُردو ترجمہ مشمولہ حرفِ اقبال (۳) متن اور اُردو ترجمے نیز حواشی کے لیے دیکھیے، علامہ اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء ایک مطالعہ، ندیم شفیق ملک

۲۔ خطبۂ الٰہ آباد میں 'مسلم ریاست' کا تصور موجود ہے تاہم جہاں تک مطالبے کا تعلق ہے تو وہ 'ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان' کا ہے۔ اسے 'اسلامی صوبہ' بھی کہا گیا۔ بیدار ذہن مسلم زعما اور سرگرم کار ہندو دانش وروں نے 'مسلم ریاست' سے آزاد مسلم ریاست ہی مراد لی۔ خطبہ پیش ہونے کے بعد ایک مہا سبھائی لیڈر مسٹر جیکر نے اسے "ہندوستان کو مسلم اور غیر مسلم حصوں میں تقسیم کرنے کی تجویز" قرار دیا۔ (اقبال کا سیاسی سفر، صفحہ ۲۶۷) عبدالمجید سالک نے "اسلامی سلطنت" کا تصور اخذ کیا۔ (حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، صفحہ ۳۳۵)

۳۔ Iqbal, His Political ideas at Cossroads۔ صفحہ ۱۲

۴۔ محبِ وطن اقبال، صفحات ۱۴۳ تا ۱۴۶

۵۔ دانشور اقبال، صفحہ ۹

۶۔ The Ardent Pilgrim۔ دوسرے ایڈیشن کا دیباچہ، صفحہ xiii

۷۔ ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ "یہ اقبال کے فن کی ایک قابلِ ذکر اور خیال انگیز خصوصیت ہے کہ جب بھی وہ کوئی بڑی تخلیق پیش کرتے ہیں تو اس سے قبل اس تخلیق کے موضوع کے مختلف اجزا چند چھوٹی چھوٹی نظموں میں بروئے اظہار آ چکے ہوتے ہیں اور اس کے بعد بھی تخلیق کی بازگشت چند اور چھوٹی نظموں میں سنائی دیتی ہے" (اقبال کا نظامِ فن۔ صفحہ ۲۰۱)

۸۔ اقبالیات سید نذیر نیازی، مرتبہ عبداللہ شاہ ہاشمی، صفحہ ۳۰

۹۔ حوالے اور دوسری تفصیلات کے لیے دیکھیے، سرگذشتِ اقبال، ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، صفحات ۲۸۹ تا ۲۹۲

۱۰۔ مثلاً دیکھیے، پنجاب پراونشل مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ یکم مئی ۱۹۲۷ء کے اجلاس میں علامہ اقبال کی تقریر مشمولہ گفتارِ اقبال۔

۱۱۔ خطبۂ الٰہ آباد پر تبصرہ کرتے ہوئے ''ہمدم'' نے لکھا کہ ''ہندو اور انگریزی اخبارات حکیم اقبال کی طرف سے پردہ دری اور نقاب کشائی سے چراغ پا ہو رہے ہیں اور اس کو برا بھلا کہہ رہے ہیں۔'' (تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی سفر صفحہ ۲۷۰)

۱۲۔ انقلاب مؤرخہ یکم جنوری ۱۹۲۹ء بحوالہ اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص۔۱۹۵ ''صاف لفظوں میں ''مسلم اکثریتی علاقوں کے لیے ''ایک علاحدہ پولیٹیکل پروگرام'' کی معنویت معما نہیں ہے۔ جو پاکستانی محقق خطبۂ الٰہ آباد میں ''ہندوستان کے اندر مسلم صوبہ'' کی تجویز اور اقبال کے خطوط بنام جناح میں ''ہندوستان سے باہر مسلم صوبوں کے علاحدہ وفاق'' میں اقبال کا فکری ارتقا دیکھتے ہیں شواہد سے ان کے مؤقف کی تائید نہیں ہوتی۔ اقبال کے نہاں خانۂ وجدان میں آزاد مسلم ریاست کا تصور خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے موجود تھا جو اپنی جھلک بھی دکھاتا رہا۔

۱۳۔ سرگذشتِ اقبال، صفحہ ۳۰۲۔

۱۴۔ اصل انگریزی متن کے لیے دیکھیے، *Thoughts and Reflections of Iqbal* صفحات ۱۷۰۔۱۷۱

۱۵۔ دیکھیے، *Letters of Iqbal*۔ مرتبہ بشیر احمد ڈار، صفحہ ۲۱۷

۱۶۔ اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، صفحہ ۱۲

۱۷۔ ترجمے کے لیے دیکھیے، علامہ اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء، ندیم شفیق ملک، صفحہ ۱۳۶

۱۸۔ اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، صفحہ ۱۲

۱۹۔ مثلاً ڈاکٹر عبدالسلام خورشید لکھتے ہیں کہ ''اس غلط العام تصور کی تردید بھی ضروری ہے کہ علامہ نے خطبۂ الٰہ آباد میں ایک مکمل طور پر آزاد اور خود مختار اسلامی مملکت کے قیام کا مطالبہ کیا۔'' (سرگذشتِ اقبال، صفحہ ۳۱۴) یہ بیان اس اعتبار سے درست ہے کہ علامہ نے ایسا کوئی مطالبہ نہیں کیا تھا۔ مطالبہ تو دس برس بعد محمد علی جناح نے کیا۔ اقبال نے برسرِ زمین حقائق کے پیشِ نظر ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان کی وکالت کی اور آزاد و خود مختار مسلم ریاست کو شمالی مغربی ہند کے مسلمانوں کا آخر کار مقدر قرار دیا۔ نیز پیش گوئی کی کہ ملت کو مستقبل قریب میں ایک آزادانہ راہِ عمل اختیار کرنا پڑے گی۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس ضمن میں ڈاکٹر موصوف کی بعض اپنی آرا یہاں درج کر دی جائیں۔ گول میز کانفرنس کے مسلمان مندوبین کی 'افسوس ناک پلک' کے ذکر کے بعد عبدالسلام خورشید لکھتے ہیں کہ ''ایسے میں خطبۂ الٰہ آباد ایک ایسا دھماکا تھا جس نے پوری

گول میز کانفرنس کو ششدر اور پریشان کر دیا۔" (ایضاً، صفحہ ۳۰۴) تقسیم ہند کی متعدد تجاویز کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ "بہر حال اقبال برِ عظیم کی پہلی شخصیت تھے، جنھوں نے علاحدہ مسلم مملکت کے تخیل کو مثبت اور نظریاتی انداز میں پیش کیا۔" (صفحہ ۳۰۸)، آگے چل کر لکھتے ہیں۔ "خطبۂ الٰہ آباد تحریکِ پاکستان کی ایک نہایت اہم تاریخی دستاویز ہے۔" (صفحات ۳۰۹۔۳۱۰) یہاں ایک سوال یہ اُبھرتا ہے کہ علامہ اقبال نے شمال مغربی ہند میں الگ مسلم ریاست کا تصور تو پیش کر دیا لیکن بنگال کا ذکر کیوں نہ کیا؟" (صفحہ ۳۱۳)

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کے والد عبدالمجید سالک نے خطبۂ الٰہ آباد کے خلاف ہندو صحافی دینا ناتھ کی بدزبانی اور غوغا آرائی کے جواب میں لکھا تھا کہ "ہندو چیں کریں یا بیں انشاء اللہ شمالی ہند میں اسلامی سلطنت قائم ہو کر رہے گی۔" (حیاتِ اقبال کے مخفی گوشے، صفحہ ۴۳۵)

سوال یہ ہے کہ دینا ناتھ اور سالک خطبۂ الٰہ آباد کا مفہوم غلط سمجھے تھے؟

راقم کا مقالہ "علامہ اقبال اور تصورِ پاکستان: اعتراضات اور غلط بیانیوں کا جائزہ" ۲۰۰۰ء کی دو قسطوں میں ادبیات میں شائع ہوا تو اسے پڑھ کر صدر شعبۂ اُردو پشاور یونیورسٹی، اور میرے شاگردِ عزیز ڈاکٹر صابر کلوروی نے اپنے مکتوب مؤرخہ ۲؍اپریل ۲۰۰۱ء میں یہ رائے رکھنے کے باوجود کہ "اس موضوع پر اتنا جامع اور عمدہ مضمون آج تک لکھا ہی نہیں گیا" حسبِ ذیل رائے کا اظہار بھی کیا:

> "خطبۂ الٰہ آباد میں "مسلم صوبہ" کے تصور کو رد کرنے میں آپ نے خاصا زورِ قلم صرف کیا ہے۔ یہی اس مقالے کا سب سے کمزور پہلو ہے۔ ہندوستان کے مخصوص سیاسی اور جغرافیائی حالات کے پس منظر میں دوقومی نظریے کی عملی تعبیر کی کئی امکانی صورتیں تھیں۔ مسلم صوبہ کا تصور پہلی امکانی صورت تھی جسے خطبۂ الٰہ آباد، تھامپسن اور راغب احسن کے نام خطوط میں پیش کیا گیا۔ اس متن کی روشنی میں مسلم صوبہ کی کوئی اور تاویل کرنا تحقیقی اعتبار سے کمزور مؤقف ہوگا۔ state کا ترجمہ آزاد ریاست نہیں۔ state کے معنی وہی ہیں جو United states میں ہیں۔ میں نے اقبال کا اصل خطبۂ الٰہ آباد جو وہ اپنے ساتھ چھپوا کر لے گئے تھے، پڑھا ہے۔ وہاں یہ لفظ چھوٹے s سے لکھا ہے۔ اس کا ترجمہ صوبہ ہوگا۔"

اس ضمن میں راقم کا مؤقف وہی ہے جس کا اظہار اقبال دشمنی ایک مطالعہ میں کیا گیا تھا۔ خطبۂ الٰہ آباد کے تناظر میں مسلم ریاست کے ذکر کے بعد یہ جملے لکھے گئے تھے ـــــ "اس تجویز کی مختلف تشریحات کی گئیں۔ ایک تاویل، مسلم صوبے کا قیام تھی بشرطیکہ ہندوؤں کے ساتھ مسلم مطالبات پر کوئی سمجھوتہ ہو جاتا، جس کا صرف امکان تھا۔ اقبال نے

بہر حال مسلمانوں کے لیے ایک منزل کا تعین کر دیا تھا اور اس منزل کا حصول ان کی آرزوؤں کا محور بننا شروع ہو گیا تھا۔" (کتاب مذکور، صفحہ ۹۹)

جہاں تک state کو چھوٹے ایس سے لکھنے کا تعلق ہے اس ضمن میں United states کی مثال غالباً درست نہیں ہے۔ 'ریاست ہائے متحدہ امریکہ' کو اس طرح لکھا جاتا ہے: United States of America یعنی بڑے ایس کے ساتھ۔

۲۰۔ اقبال شناسی اور فنون، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحہ ۵۷

یہ خط ۱۱ر جنوری ۱۹۳۱ء کو تحریر کیا گیا۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں کہ "مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے، اس میں آبادیوں کے تبادلے کی ضرورت نہیں۔ یہ خیال (آبادیوں کے تبادلے کا) مدت ہوئی لالہ لاجپت رائے نے ظاہر کیا تھا۔ اس ایک ریاست یا متعدد اسلامی ریاستوں میں جو شمال مغربی ہند میں اس اسکیم کے مطابق پیدا ہوں گی ہندو اقلیت کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا۔" یہ بات توجہ طلب ہے کہ اقبال کا زور ریاست (یا صوبے) پر نہیں ہے بلکہ 'اسلامی' پر ہے۔

۲۱۔ ایک بڑی حکمت ہندو قوم سے مناہمت کی گنجائش رکھنا تھی۔ اقبال سنگھ نے لکھا ہے کہ اقبال کو ابہام کا کوئی شوق نہیں تھا لیکن یہ خیال کرنا درست ہوگا کہ اقبال کا مقصد سمجھوتے کے لیے دروازہ کھلا چھوڑنا تھا۔ (*The Ardent Pilgrim*، صفحہ ۹۲)

۲۲۔ ہندو قوم کی تنگ نظری اور بعض سرکار پرست مسلم زعما کی منافقت نے محمد علی جناح کو مایوس و بیزار کیا۔ اس کا احوال شیخ محمد اکرام کے حوالے سے ڈاکٹر اسرار احمد نے بیان کیا ہے۔ (دیکھیے، میثاق: ستمبر ۲۰۰۰ء صفحات ۲۷۔۲۸) علامہ اقبال مسلم قوم کے امیروں، پیروں، مولویوں اور لیڈروں کے کرتوتوں سے واقف تھے اور بغرضِ اصلاح ان پر طنز و تعریض کے نشتر بھی چلاتے تھے لیکن وہ "ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی" کے قائل و دعویدار بھی تھے۔ نہ خود مایوس ہوئے اور نہ ملت کو مایوس ہونے دیا بلکہ اسلامی بصیرت پر مبنی اپنے معجزانہ کلام سے ملت کے لیے یقین و کردار کا مستقل سامان فراہم کر دیا۔

۲۳ تا ۲۶۔ دیکھیے *Letters of Iqbal*، مرتبہ بشیر احمد ڈار، صفحات ۲۱۶ تا ۲۱۸

۲۷۔ *Iqbal, His Political Ideas at Gossroads*۔ صفحہ ۸۰، ترجمہ: ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، صفحہ ۶۳۱، اس خط کا ایک جملہ یہ ہے:

You call me(a)protagonist of the scheme called'Pakistan'.Now Pakistan is not my sheeme.

اس جملے کا ترجمہ مظفر حسین برنی نے یوں کیا ہے: "آپ مجھے نظریہ پاکستان کا حامی قرار

دیتے ہیں مگر اب پاکستان میرا منصوبہ نہیں ہے" (کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد سوم، صفحہ ۲۷۲) یہ ترجمہ مغالطہ پیدا کرتا ہے۔ 'پاکستان سکیم' سے یہاں مراد چودھری رحمت علی کی سکیم ہے نہ کہ 'نظریۂ پاکستان'۔

۲۸۔ اقبال۔ جہانِ دیگر، مرتبہ محمد فرید الحق، صفحہ ۱۱۶ —اصل انگریزی متن کے لیے دیکھیے، صفحہ ۱۱۵

۲۹۔ ایک رباعی کا شعر ہے: جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے اسے بازوئے حیدرؓ بھی عطا کر (بالِ جبریل، صفحہ ۹) ضربِ کلیم کی ایک نظم بعنوان "ابلیس کا پیغام اپنے سیاسی فرزندوں کے نام" میں مسلمان کی فاقہ کشی کا ذکر ہے:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا روحِ محمد اس کے بدن سے نکال دو!

۳۰۔ یہ اشعار اسی دور کے ہیں:

خزاں میں بھی کب آ سکتا تھا میں صیاد کی زد میں
مری غماز تھی شاخِ نشیمن کی کم اوراقی!
الٹ جائیں گی تدبیریں، بدل جائیں گی تقدیریں
حقیقت ہے، نہیں میرے تخیل کی یہ خلاقی! (بالِ جبریل، صفحہ ۸۶)

۳۱۔ دونوں سکیموں میں ایک جنجال 'برطانوی سلطنت کے اندر' والا موجود تھا۔ اس سے نجات کے لیے مزید جدوجہد کی ضرورت بیان کی ہے۔ ویسے "یا باہر" کے الفاظ کا اضافہ کر کے اقبال نے اصل تجویز میں بھی مکمل آزادی کا اشارہ کر دیا تھا۔ زیرِ نظر خط میں اقبال بیک وقت 'اسلامی ریاست' اور 'پاکستان سکیم' کی حمایت کر رہے ہیں۔ یہ نکتہ بھی قابلِ توجہ ہے کہ کھلے عام اقبال 'مسلم ریاست' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں لیکن احباب کے نام نجی خطوط میں 'اسلامی ریاست' کے الفاظ کو ترجیح دیتے ہیں۔

۳۲۔ دیکھیے، *Rehmat Ali-A Biography*، کے کے عزیز، صفحات ۲۹۵-۲۹۶

۳۳۔ اس ضمن میں مفصل بحث کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۸۰۸ تا ۸۲۹

۳۴ تا ۳۶۔ دیکھیے، *Letters and Writings of Iqbal*۔ مرتبہ بشیر احمد ڈار، صفحات ۶۸ تا ۷۶

اقبال نے "چار پانچ سال پہلے" غلط کہہ دیا۔ وہ صحیح حساب کرتے تو 'دو سال' کہتے۔ اس اقتباس میں ایک غلطی اور ہے جس کے ذمہ دار شاید اقبال نہیں ہیں۔ North West کی جگہ Large West لکھا ہوا ہے۔

۳۷۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، مرتبہ محمد جہانگیر عالم، صفحات ۵۴-۵۵

۳۸۔ درست اس اعتبار سے تھا کہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں وفاقی طرزِ حکومت کی حمایت کی ہے

اور خود مختار (autonomous) مسلم ریاست کا مطالبہ کیا ہے۔ ہندی وفاق کے اندر خود مختار مسلم ریاست کے معانی کے لیے، ''خود مختار مسلم صوبہ'' کے الفاظ استعمال ہو سکتے تھے جیسا کہ ڈاکٹر مونجے کی اجازت سے ایس وی طلعت نے پرائیویٹ طور پر، مفاہمت کی خاطر شرطیا تجویز پیش کی تھی۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، زندہ رُود، صفحات ۳۱۸۔۳۱۹)

جہاں تک حکمت یا مصلحت کا تعلق ہے، اس وقت کی صورتِ حال اس کی متقاضی تھی۔ مسلم قوم ابھی منظم و متحرک نہیں تھی۔ اگرچہ اسی سال (۱۹۳۴ء میں) محمد علی جناح واپس آئے لیکن مسلم لیگ کو مسلم عوام میں مقبول بنانے اور انھیں منظم کرنے میں کئی برس لگ گئے۔ ان حالات میں مقتدر اور آزاد مسلم ریاست کی بات کرنا بےکار تھا۔ مدِ مقابل دونوں فریق، ہندو اکثریت اور برطانوی حکومت، مضبوط اور قوی تھے۔ دونوں مقتدر اور آزاد مسلم ریاست کو عین اسلامی نوعیت کی تمنا سمجھتے تھے اور اس کے مخالف تھے۔ اقبال نے اس موقع پر 'نصب العین' کا چرچا کرنے کی جگہ بہتر یہی سمجھا کہ خود مختار مسلم ریاست کا مطالبہ دُہرایا جائے اور اسے خود مختار صوبہ کہہ کر تھامپسن کی تشویش کو رفع کیا جائے۔

۳۹۔ Pakistan or Partition of India۔ ڈاکٹر امبید کر، صفحہ ۳۲۹، بحوالہ اقبال کا سیاسی کارنامہ ــــــ صفحہ ۳۷۹

۴۰۔ اقبال کا سیاسی سفر، محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۲۳۷

۴۱۔ حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۳۳۵

۴۲۔ اقبال کا سیاسی سفر ــــــ صفحات ۲۶۷۔۲۶۸

۴۳۔ سرگذشتِ اقبال، صفحہ ۲۸۹

۴۴۔۴۵۔ پاکستان یا تقسیمِ ہند، صفحہ ۳۲۹، بحوالہ اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۹۲، ۳۷۹

۴۶۔ حسبِ ذیل جملے صاحبانِ ادراک کی توجہ چاہتے ہیں۔ (اس مقام پر 'تکرار' کو عمداً روا رکھا گیا ہے) اقبال لکھتے ہیں:

(1) May I tell Dr. Thomson, in this passage I do not put forward a "demand" for a Muslim state outside the British Empire, but only a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping the destiny of the Indian sub-continent. (*Letters and Writings of Iqbal*, P 119)

(2) After all, it is a man's faith, his culture, his tradition, which are worth living for and dying for.. Four or five years ago as President of the All-India Muslim League,

I suggested as a possible solution the formation of a large (North) West Indian Muslim State. While this suggestion of mine was not embodied in the demands of Muslims of India, my personal opinion still is that this is the only possible solution. I wait until experience reveals the wisdom or unwisdom of this suggestion. (*Letters and Writings of Iqbal*, P.75)

۴۷۔ حرفِ اقبال، صفحات ۲۰۵ تا ۲۰۹

۴۸۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، صفحہ ۵۴

۴۹۔ ابتدائیہ: دانشورِ اقبال، آلِ احمد سرور

۵۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، "تصورِ قومیت" کا ذیلی عنوان "آزادی کے بعد بھارت میں، ہندی قوم پرست مسلمانوں کا زاویہ نظر"

۵۱۔ دانشورِ اقبال، صفحہ ۱۱۳

۵۲۔ دیکھیے (i) *The Ardent Pilgrim*، صفحہ ۹۴، (ii) *Iqbal's Concept of Separate* N.W.Muslim *State* کی پیشانی پر درج شدہ کے کے عزیز کی کتاب *The Making of Pakistan* کا اقتباس

۵۳۔ *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*، صفحہ ۲۹۰

☆......☆......☆

چوتھا باب

# اقبال تصوّرِ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے

اس غلط بیانی کا ارتکاب کرنے والوں میں نمایاں ترین جواہر لال نہرو ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اقبال پاکستان کے اوّلین حامیوں میں سے تھے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کے لازمی خطرے کو محسوس کر لیا تھا۔ ایڈورڈ ٹامسن نے لکھا ہے کہ ایک ملاقات کے دوران میں اقبال نے ان سے یہ کہا کہ انھوں نے مسلم لیگ کے ایک اجلاس میں صدر کی حیثیت سے پاکستان کی حمایت کی تھی مگر ان کو یقین تھا کہ یہ تجویز کل ہندوستان کے لیے اور خصوصاً مسلمانوں کے لیے مضر ہے۔ شاید انھوں نے اپنا خیال بدل دیا تھا یا پہلے اس مسئلے پر زیادہ غور نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت تک اس نے کوئی اہمیت نہیں حاصل کی تھی۔ ان کا عام نظریۂ زندگی پاکستان یا تقسیم ہند کے اس تصور کے ساتھ جو بعد میں پیدا ہوا نہیں کھپتا تھا۔''

یہ اقتباس تلاشِ ہند (صفحہ ۴۵۱) سے لیا گیا ہے جو *Discovery of India* کا ترجمہ ہے۔ جواہر لال نہرو نے پیش لفظ میں وضاحت کی ہے کہ ''یہ کتاب میں نے ۱۹۴۴ء کے اپریل میں قلعہ احمد نگر کے قید خانے میں شروع کی''۔ قائداعظم محمد علی جناح کے پیش لفظ کے ساتھ *Letters of Iqbal to Jinnah* ۱۹۴۳ء میں شائع ہو چکی تھی۔ علامہ اقبال کا ایک بیان مولانا مدنی کے جواب میں ۱۹۳۸ء میں منظرِ عام پر آ چکا تھا۔ وہ بیان یا مضمون ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' کے عنوان سے اب مقالاتِ اقبال میں شامل ہے۔ جناح کے نام اقبال کے خطوط میں اور اس مضمون میں تصورِ پاکستان کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ اہم

تحریریں اقبال کے آخری برسوں کی ہیں۔ ان بنیادی مآخذ کو نظر انداز کر کے نہرو نے تھامپسن کے بیان کا سہارا لیا ہے۔ تھامپسن کے بیان کو 'جھوٹ کا پلندہ' جائز طور پر قرار دیا گیا ہے۔ عاشق حسین بٹالوی اور محمد احمد خان نے ایڈورڈ تھامپسن کی غلط بیانیوں کا پردہ چاک کیا ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے موصوف کے بیانات کا موازنہ اقبال کے خطوط بنام تھامپسن سے کیا ہے، جس سے اس کی علمی دیانت کا پول کھل گیا ہے۔ تھامپسن کی بددیانتی کا اندازہ کرنے کے لیے یہ ایک مثال کافی ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد میں علامہ اقبال نے پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ایک واحد ریاست کی خواہش کا اظہار کرنے سے پہلے یہ واضح کر دیا ہے کہ ایسا وہ ذاتی حیثیت میں کر رہے ہیں۔ مسلم مطالبات کے ذکر کے بعد اقبال نے Personally I would like to go further کہہ کر مربوط و منظم مسلم ریاست کے قیام کی بات کی۔ مسلم لیگ کی سیاست ابھی چودہ نکات تک پہنچی تھی۔ اس کے برعکس تھامپسن کے بقول اقبال نے کہا کہ "پاکستان کا منصوبہ برطانوی حکومت کے لیے تباہ کن ہے، ہندو فرقے کے لیے تباہ کن ہے اور مسلم فرقے کے کے لیے تباہ کن ہے...... لیکن میں مسلم لیگ کا صدر ہوں، اس لیے میرا فرض ہے کہ اس تجویز کی حمایت کروں۔" — مذکورہ موازنہ زندہ رُود کے باب بعنوان "مسلم ریاست کا تصور" میں شامل ہے۔

جواہر لال نہرو کے پیروکار جو بھارتی دانشوران کے دعوے کی تائید و توثیق کرتے ہیں انھیں اقبال کے خطوط بنام جناح کو جعلی قرار دینا پڑا ہے۔ اس جعل سازی کا ہدف قائداعظم محمد علی جناح بنتے ہیں۔ اگر یہ خطوط جعلی تھے تو ایسا ثابت کر کے قائداعظم کو گرایا جا سکتا تھا۔ ہندو قیادت کو چاہیے تھا کہ اسی زمانے میں یا قائداعظم کی زندگی ہی میں یہ دعویٰ کرتی کہ مذکورہ خطوط کی کوئی اصل نہیں لیکن نہرو سمیت کسی ہندو رہنما نے قیامِ پاکستان یا وفاتِ قائد سے قبل یہ دعویٰ نہیں کیا۔

کانٹ ویل سمتھ اور جواہر لال نہرو نے — اقبال کو اشتراکی بھی ظاہر کیا ہے۔ تصورِ پاکستان سے دست برداری اور اشتراکیت کی حمایت کے ضمن میں پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا یہ تبصرہ لائقِ توجہ ہے:

"ایڈورڈ تھامسن، جواہر لال نہرو اور کانٹ ویل سمتھ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں مطالبۂ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے............اس کا اقبال اور اشتراکیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ اقبال اگر واقعی اشتراکی بن چکے تھے تو ان کا مطالبۂ پاکستان سے دست بردار ہونا لازمی تھا لیکن اقبال کی کوئی تحریر (نظم یا نثر) نہ تو ان کے اشتراکی ہونے کی شہادت دیتی ہے نہ اس بات کی کہ وہ مطالبۂ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے۔"[1]

حوالہ

۱۔ اقبال اور مغربی مفکرین، صفحہ ۸۵

☆......☆......☆

## پانچواں باب

# پاکستان فرقہ واریت کا نتیجہ ہے جبکہ اقبال فرقہ واریت سے بلند تھے اور آفاقی ذہن رکھتے تھے

ہندوؤں نے اقبال پر فرقہ پرستی کا الزام شدومد سے بار بار عائد کیا ہے، تاہم ہندو دانش وروں کا ایک گروہ متضاد مؤقف رکھتا ہے۔ اس گروہ کے نزدیک اقبال آفاقی شاعر ہیں جبکہ پاکستان فرقہ واریت کا نتیجہ ہے۔ نہرو دریافت ہند میں لکھتے ہیں:

> "زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ اول سے آخر تک، ان حالات و واقعات کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتا جو تصور پاکستان یا تصور تقسیم ہند کے نتیجے کے طور پر رونما ہوتے چلے گئے۔[1]

نہرو کے مؤقف کو پھیلانے والے ہندو اہل قلم زور شور سے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اقبال پر مذہبی فرقہ پروری اور مسلم بنیاد پرستی کا الزام غلط ہے۔ اس لیے آزاد پاکستان کا تصور ان کے دماغ کی اپج نہیں تھی۔[2] پنجاب کے جو چودھری صاحبان چودھری رحمت علی کو مصور پاکستان کے مقام پر فائز کرنا چاہتے ہیں وہ بھی اس دلیل سے کام لے رہے ہیں، چنانچہ ایک صاحب لکھتے ہیں:

> "مجھے حیرت ہوئی کہ کس طرح چند پیشہ ور مصنفوں نے علامہ اقبال کی فکر کو محدود کر کے رکھ دیا۔ شاعر مشرق ڈاکٹر سر محمد اقبال تو ایک آفاقی اور عالمی شاعر تھے۔ وہ تو ہندوستان کے اندر رہتے ہوئے ہی مسلمانوں کی مرکزیت کے قائل تھے۔"[3]

موصوف نے یہ نہیں بتایا کہ ایک عالمی اور آفاقی شاعر کے لیے کیوں ضروری ہے

کہ وہ ہندوستان کے اندر رہتے ہوئے مسلمانوں کی مرکزیت کا قائل ہو۔ یہ وضاحت بھی نہیں کی کہ مرکز میں ہندو اکثریت کے غلبے کی صورت میں مسلمانوں کی مرکزیت قائم کیسے ہوتی؟

مسلمانوں کو فرقہ قرار دینا اور ہندو مسلم مسئلے کو فرقہ واریت سے تعبیر کرنا اصولاً غلط ہے۔ مسلمان ایک قوم، ملت یا امت ہیں۔ دراصل انگریزی لفظ کیمونل کا ترجمہ فرقہ وار بھی ہے، چنانچہ یہ لفظ رواج پا گیا۔ تاہم فرقہ پرست کا لفظ اپنے لیے نہیں بلکہ مخالفوں کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔ مثال کے طور پر بی جے پی ہندو قوم پرست جماعت ہے لیکن کانگرس والے اسے فرقہ پرست جماعت کہتے ہیں۔

اقبال کا ذہن بلاشبہ آفاقی تھا۔ ہر مسلمان کم وبیش آفاقی ہوتا ہے۔ اسے اس بات کا یقین ہے کہ نسل انسانی فرد واحد کی اولاد ہے۔ اقبال کی آفاقیت کا راز اسلام میں مضمر ہے۔ اسلام آفاقی ہے اس لیے اقبال آفاقی ہیں۔ اسلام رنگ، نسل، زبان اور وطن کے اختلاف کو اہمیت نہیں دیتا۔ اسلام نسلوں اور قوموں میں بٹی ہوئی اولادِ آدم کو ایک ہی اسلامی برادری میں تبدیل کرتا ہے۔ اقبال نے اسلام کو بطور اصول وعقیدہ کے اختیار کیا۔ ہندوستان میں ہندی وطنی قومیت، اسلامی قومیت سے متصادم تھی، اس لیے اقبال نے ہندی وطنی قومیت کی مخالفت کی۔

اقبال تنگ نظری پر مبنی فرقہ واریت (Communalism) کو پسند نہیں کرتے تاہم ملتِ اسلامیہ سے محبت کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنی "برتر فرقہ واریت" پر خطبۂ الٰہ آباد میں روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

> "یہ اصول کہ ہر جماعت، اپنے عقائد کے مطابق، ترقی کرنے کی مجاز ہے، کسی تنگ نظر فرقہ واریت پر مبنی نہیں۔ وہ فرقہ واریت جو دوسری قوموں سے نفرت اور ان کی بدخواہی کی تعلیم دے، اس کے ذلیل اور ادنیٰ ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ میں دوسری قوموں کے رسوم وقوانین اور ان کے معاشرتی و مذہبی ادارات کی دل سے عزت کرتا ہوں بلکہ بحیثیت

مسلمان میرا یہ فرض ہے کہ اگر ضرورت پیش آئے تو قرآنی ارشاد کے مطابق، میں ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کروں۔ تاہم مجھے اس جماعت سے دلی محبت ہے جو میرے اطوار اور میری زندگی کا سرچشمہ ہے۔ جس نے اپنے دین، اپنے ادب، اپنی حکمت اور اپنے تمدن سے بہرہ مند کر کے مجھے وہ کچھ عطا کیا جس سے میری زندگی اور رویے کی تشکیل ہوئی۔ چنانچہ میرے ماضی نے ازسرنو زندہ ہو کر مجھ میں یہ احساس پیدا کر دیا کہ وہ اب میری ذات میں سرگرم کار ہے۔"[۴]

یہ "فرقہ واریت" (ہندو قومیت اور مسلم قومیت کے فرق و امتیاز) کی برتر شکل ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ ہندو قوم کو ادنیٰ اور ذلیل تصور نہ کیا جائے، اس کے معاشرتی و مذہبی ادارات کی عزت کی جائے اور ضرورت پڑے تو اس کی عبادت گاہوں کی حفاظت کی جائے۔ اقبال بلاشبہ آفاقی ذہن رکھتے تھے لیکن ان کے آفاقی ذہن کی تشکیل ایک آفاقی دین، اسلام، نے کی تھی۔ اقبال کی آفاقیت کا یہ تقاضا ہرگز نہیں تھا کہ ایک آفاقی قوم کو ہندو قومیت یا ہندی قومیت میں ضم کر دیں۔

## حوالے اور حواشی

۱۔ بحوالہ اقبال اور مغربی مفکرین، صفحہ ۷۳

۲۔ رام پرکاش کپور کی ایک دلیل یہ ہے کہ "ڈاکٹر اقبال اگر فرقہ پرست ہوتے یا نظریۂ پاکستان کو بڑھاوا دینے والے ہوتے تو پنڈت نہرو لاہور ان کے گھر ان سے ملنے کبھی نہ گئے ہوتے۔"

۳۔ مصوّرِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق، چوہدری محمد اشرف، صفحہ ۱۱

۴۔ اصل انگریزی متن کے لیے دیکھیے، *Thoughts and Reflections of Iqbal*۔ صفحہ ۱۶۹

☆......☆......☆

## چھٹا باب

# تقسیمِ ہند کی تجویز پہلے دوسروں نے پیش کی

علامہ اقبال کو مفکر و مصورِ پاکستان کے مقام و مرتبہ سے معزول کرنے کے لیے غلط بیانیوں اور مغالطوں سے کام لیا گیا ہے۔ ایک طرف ہندو، مستشرقین، اشتراکی اور ہندی قوم پرست مسلمان پروپیگنڈا کرتے رہے ہیں کہ تصورِ پاکستان کے خالق کی حیثیت سے اقبال کا نام غلط استعمال ہوا ہے۔[1] دوسری طرف مسلم لیگی زعما سمیت بعض پاکستانی دانشوروں نے نادانستہ اور دانستہ طور پر تصورِ پاکستان سے اقبال کا رشتہ کمزور کرنے یا کاٹنے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش کی ایک شکل یہ ہے کہ 'تصورِ پاکستان' کو 'تقسیمِ ہند' یا 'فرقہ وار بنیاد پر تقسیمِ ہند' کا کوئی فارمولا قرار دے کر ایسے تمام افراد کی فہرست سازی شروع کر دی گئی جنھوں نے کبھی ایسی کوئی بات منہ سے نکال دی یا لکھ دی۔ اس میں شک نہیں کہ 'تقسیمِ ہند' تصورِ پاکستان کا ایک لازمی حصہ ہے لیکن 'تقسیمِ ہند' کی بات کرنے والے انگریزوں اور ہندوؤں کو تصورِ پاکستان کا خالق شمار کرنا مغالطہ ہے۔ اس کے برعکس شیخ احمد سرہندی، اورنگ زیب عالمگیر، حضرت شاہ ولی اللہ، سیّد احمد شہید اور سیّد احمد خان نے ہر چند کہ 'تقسیمِ ہند' کی کبھی بات نہیں کی لیکن انھیں تصورِ پاکستان کے سلسلے کی کڑیاں قرار دیا جا سکتا ہے۔

شریف الدین پیرزادہ کی کتاب Evolution of Pakistan کے پہلے اور دوسرے ایڈیشن کے دیباچوں سے ظاہر ہے کہ انھوں نے ہر اس شخص کو پاکستان بنانے والوں کی فہرست میں شامل کیا ہے جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو قومیں کہا یا 'تقسیمِ ہند' کی تجویز پیش کی۔[2] تصورِ پاکستان کی یہ تحدید ایک مغالطے کو جنم دیتی ہے۔ اس فارمولے کی رو سے انگریز اور ہندو مہاسبھائی بھی بانیانِ پاکستان میں شامل ہو جاتے ہیں۔ 'تصورِ پاکستان' اشتراکیت کی نفی کرتا ہے لیکن پیرزادہ نے سٹالن کو تصورِ پاکستان کے خالقین میں شمار کیا ہے،

اس لیے کہ سٹالن نے اشتراکی انقلاب کی صورت میں ہندوستان میں کئی قوموں کے ظہور کی بات کی۔

برِّ صغیر میں مسلم ریاست یا اسلامی ریاست کا حقیقی تصوّر 'تصوّرِ پاکستان' ہے۔ اس حقیقی تصوّر کو نظر انداز کر کے تقسیمِ ہند کے تجویز کنندگان کی فہرست سب سے پہلے چودھری رحمت علی نے مرتّب کی۔ اس فہرست میں پانچ نام ہیں جن کی ترتیب یہ ہے:

(۱) چودھری رحمت علی، (۲) سردار گل خان، (۳) حسرت موہانی،

(۴) لالہ لاجپت رائے، (۵) علامہ اقبال

رحمت علی نے لکھا ہے کہ میں نے ۱۹۱۵ء میں ''بزمِ شبلی'' کے افتتاحی اجلاس میں خطبۂ صدارت کے دوران شمالی ہند میں مسلم ریاست کے قیام کی تجویز پیش کی تھی جبکہ سر محمد اقبال نے مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ ۱۹۳۰ء کے خطبۂ صدارت میں 'ہندوستان کے اندر ایک مسلم صوبے' کی تجویز دی۔۳ یوں پانچ افراد کی یہ پہلی فہرست خود غرضی، مغالطے اور دروغ گوئی پر مبنی تھی۔ شریف الدین پیرزادہ اس فہرست کو جان برائیٹ (۱۸۵۸ء) تک پیچھے لے گئے اور یوں رحمت علی کی ''بزمِ شبلی'' والی مبینہ تجویز کی اوّلیت کا خاتمہ ہو گیا۔ پیرزادہ کے کام کا یہ پہلو مثبت ہے۔ پیرزادہ نے کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں متعدد ایسے شواہد پیش کیے جن سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کی تجویز ہندوستان کے اندر مسلم صوبے کی نہیں آزاد مسلم ریاست کی تھی۔ ان کے کام کا یہ دوسرا مثبت پہلو ہے۔ تاہم 'تصوّرِ پاکستان' کو محدود کر کے محض 'تقسیمِ ہند' کا سرسری ذکر کرنے والوں کو بانیانِ پاکستان شمار کرنا محلِ نظر ہے۔ پیرزادہ کے کام کا یہ منفی پہلو ہے خصوصاً اس لیے کہ ان حضرات میں انگریزوں، مہاسبھائی ہندوؤں اور نیشنلسٹ مسلمانوں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ ان تجاویز میں ''تصوّر'' (concept) نہیں ہے اور ان کا کوئی نتیجہ خیز اثر مرتّب نہیں ہوا بلکہ اکثر تجاویز سے مسلم عوام بے خبر رہے۔

پیرزادہ کی مرتّب کردہ فہرست کو سامنے رکھ کر، کے کے عزیز نے اسے حتی الوسع طویل بنایا اور ''فرقہ وارانہ'' خطوط پر 'تقسیمِ ہند' کی ۱۴۰ تجاویز، چار جلدوں میں، مرتّب

کیں۔ دونوں صاحبان نے حقیقی تصورِ پاکستان کو رول بیک کیا ہے۔ سٹالن کی مثال سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ پیرزادہ نے روسی آمر سٹالن کو تجویز کنندگانِ پاکستان میں شمار کیا تھا۔[۴] کے کے عزیز نے یہ نام پیرزادہ کے حوالے سے منتخب کیا۔[۵] پیرزادہ کو اس لغویت کا احساس ہوا تو دوسرے ایڈیشن سے یہ نام خارج کر دیا لیکن کے کے عزیز کے ہاں بدستور موجود ہے۔

شریف الدین پیرزادہ اور چودھری خلیق الزمان کے پیش کردہ تصورِ پاکستان کے خالقین کا مفصل جائزہ محمد احمد خان نے لیا ہے۔[۶] ڈاکٹر جاوید اقبال نے ان دو حضرات کے علاوہ اس ضمن میں، اشتیاق حسین قریشی اور ایم اے ایچ اصفہانی کے کام پر بھی نظر ڈالی ہے۔[۷] اصفہانی کو جاوید اقبال نے، بجا طور پر، احسان فراموش کہا ہے۔ پیرزادہ کی فہرست میں شامل افراد کی تجاویز کا ذکر کرنے کے بعد ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

> ”شریف الدین پیرزادہ ان تمام شخصیات کو مسلم ریاست (یعنی پاکستان) کے بننے میں معاون یا اس کے ”بنانے والوں“ میں شمار کرتے ہیں۔ ان کی کتاب کے مطالعہ سے تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے بھی انہی شخصیات کی طرح ہندوستان کی تقسیم یا الگ مسلم ریاست کا تصور دیا تھا لیکن اس مرحلہ پر یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اقبال نے تو مسلم ریاست کی تجویز پیش کرنے سے قبل اس کے لیے ایک فکری یا نظریاتی اساس فراہم کی اور پھر جب تک ان کی زندگی نے وفا کی، اسے وجود میں لانے کے لیے عملی طور پر جدوجہد بھی کرتے رہے۔ لیکن باقی شخصیات مثلاً جان برائیٹ، ولفرڈ بلنٹ، لارڈ کرزن، لالہ لاجپت رائے، اسٹالن یا دست شناس کیرو نے اس سلسلہ میں کون سی ایسی خدمات انجام دی ہیں جنھیں مسلمانوں کے لیے نظر انداز کرنا مناسب نہیں؟“[۸]

محمد احمد خان اور ڈاکٹر جاوید اقبال کے سامنے کے کے عزیز کی طویل فہرست نہیں تھی۔ ان کی کتاب، چار جلدوں میں، بعد میں شائع ہوئی۔ ان چار جلدوں نیز موصوف کی

دوسری کتب کا جائزہ کسی کو لینا چاہیے۔اس ''محقق'' اور ''مؤرخ'' نے بہت گمراہی پھیلائی ہے۔ان کی فہرست میں ان کے نزدیک اہم نام وہی ہیں، جن کا ذکر پیرزادہ نے کیا ہے۔ ۹ پیرزادہ کا کام جن امور کے باعث ناقص اور گمراہ کن ہے، اس کا اطلاق کے کے عزیز پر بھی ہوتا ہے۔دونوں نے، احمقانہ حد تک، مخالفینِ پاکستان کو تصورِ پاکستان کے خالقین میں شمار کیا ہے۔مثال کے طور پر ہندو مہا سبھائی لیڈر، بھائی پرمانند، کی رائے، دونوں صاحبان نے درج کی ہے جو یہ ہے کہ آزاد ہندوستان میں مسلمانوں کو دریائے سندھ سے پرے دھکیل دیا جائے گا۔ ۱۰ اب کیا تصورِ پاکستان یہی ہے کہ مسلمانوں کو دریائے سندھ سے پرے دھکیل دیا جائے؟

شریف الدین پیرزادہ نے دعویٰ کیا ہے کہ سرسید کے ہاں تصورِ پاکستان کے جملہ عناصر موجود ہیں۔یہ افراط ہے۔ایم اے ایچ اصفہانی اور ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے سرسیدکو سرے سے نظر انداز کر دیا ہے۔یہ تفریط ہے۔حقیقت یہ ہے کہ قیامِ پاکستان کے پس منظر میں تین اہم ترین شخصیتوں میں سے ایک سرسید ہیں۔تاہم پیرزادہ کا دعویٰ محلِ نظر ہے اور اس کا خاص مقصد ہے۔یہ معاملہ خصوصی مطالعے کا مستحق ہے لیکن اس سے پہلے ان مسلمان، انگریز اور ہندو حضرات کی آرا کا جائزہ لینا مناسب رہے گا جن کا نام تصورِ پاکستان کے ضمن میں لیا جاتا ہے یا جنھیں مجوزینِ پاکستان کی فہرست میں شامل کیا جاتا ہے۔ان میں ایک نام جمال الدین افغانی کا ہے۔ان سے وسطِ ایشیا، افغانستان اور شمال مغربی ہند پر مشتمل ایک مسلم جمہوریہ کا خواب منسوب ہے۔ ۱۱

افغانی کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یورپی استعمار کے مقابلے پر وہ بعض اسلامی ممالک کا اتحاد چاہتے تھے۔ ۱۲ تاہم شمال مغربی ہند میں مسلم مملکت کے قیام کے ضمن میں ان کی کسی کوشش کا پتا نہیں چلتا اور نہ مذکورہ خواب کا کوئی مستند حوالہ یا ماخذ ہے۔ ۱۳ قریشی، پیرزادہ، کے کے عزیز اور بعض دوسرے صاحبان نے مولانا محمد علی کو بھی مجوزینِ پاکستان میں شمار کیا ہے، اس لیے کہ مولانا نے ۱۹۲۴ء میں قسطنطنیہ سے دہلی تک ایک ''مسلم کاریڈار'' ذکر کیا تھا۔ ۱۴ اس ذکر میں یہ نکتہ شامل نہیں کہ ہندوستان کو تقسیم کر کے مسلم اکثریتی علاقے

میں آزاد مسلم ریاست قائم کی جائے۔ مولانا محمد علی ہندی قوم پرستی اور ہندو مسلم متحدہ قومیت کے علمبردار تھے۔ وہ دو دائروں اسلامی اور ہندوستانی کے اسیر رہے اور آزاد مسلم ریاست کی حمایت نہ کر سکے۔ ۱۵ کے کے عزیز کا ایک اندراج محمد علی کی اس تجویز پر مشتمل ہے کہ "ایک متحدہ ہندوستان وجود نہیں رکھتا لیکن ہمیں متحدہ ہندوستان کو وجود میں لانا ہے۔"۱۶ مولانا کہہ رہے ہیں کہ "ہمیں ایک متحدہ ہندوستان کو وجود میں لانا ہے" یہ الگ اور مقتدر مسلم ریاست کی تجویز نہیں بلکہ اس کی راہ میں رکاوٹ ڈالنے کی تجویز ہے۔ پیرزادہ اور کے کے عزیز نے مولانا عبید اللہ سندھی کو بھی اپنی فہرستوں میں شامل کیا جبکہ وہ ہندی قوم پرست اور مولانا حسین احمد مدنی کے پیش رو تھے۔ ۱۷ پیرزادہ لکھتے ہیں کہ مولانا نے سوراجیہ پارٹی کی طرف سے، برِ صغیر کے لیے، وفاقی نظام تجویز کیا۔ کے کے عزیز نے ان کی تجویز ان الفاظ میں بیان کی ہے۔ India to be federation of republics[18] وفاق کی یہ تجویز آزاد اور مقتدر مسلم ریاست کے تصور سے مطابقت نہیں رکھتی۔ شریف الدین پیرزادہ نے مولانا ابوالکلام آزاد کو بھی مجوزینِ پاکستان میں شمار کیا ہے اور ان کے بارے میں پانچ چھ صفحات سپردِ قلم کیے ہیں۔ ۱۹ ابوالکلام آزاد وحدتِ ادیان کے قائل اور ہندو مسلم متحدہ قومیت کے علمبردار تھے۔ ۲۰ انھوں نے اس وقت بھی قیامِ پاکستان کی مخالفت کی جب نہرو اور پٹیل اس کے لیے آمادہ ہو چکے تھے۔ ۲۱ انھیں یہودیوں کے وطن سے ہمدردی تھی لیکن پاکستان کا نام تک ان کی طبیعت قبول نہیں کرتی تھی۔ ۲۲

تصورِ پاکستان کے خالقین میں متعدد انگریزوں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ عام طور پر جان برائیٹ، ڈبلیو ایس بلنٹ، لارڈ کرزن، لووٹ فریزر اور تھیوڈور ماریسن کا ذکر کیا جاتا ہے۔ کے کے عزیز نے بعض ناموں کا اضافہ کیا ہے۔ اب اگر ہندو اعتراض کریں (جو وہ کرتے ہیں) کہ قیامِ پاکستان کے پیچھے انگریزوں کا ذہن کام کر رہا تھا تو پیرزادہ، خلیق الزمان اور کے کے عزیز جیسے دانشور اس کا کیا جواب دیں گے۔ جان برائیٹ نے پانچ یا چھ آزاد ریاستوں کی بات کی۔ یہ تجویز آزاد و مقتدر مسلم ریاست کا احاطہ نہیں کرتی تاہم اس میں لامرکزیت پر زور ہے اور جب وفاقی دستور کی تشکیل کے لیے گول میز کانفرنس منعقد ہو رہی

تھیں تو علامہ اقبال نے یہ تجویز پیش کی کہ ہندوستان میں کوئی مرکزی حکومت نہ ہو اور برطانوی حکومت کو قائل کرنے کے لیے جان برائیٹ کا حوالہ بھی دیا۔[۲۳] تاہم برطانوی حکومت قائل نہ ہوئی۔ مسلم مندوبین نے بھی حمایت نہ کی اور ہندوؤں کے لیے تو یہ تجویز قطعاً قابلِ قبول نہیں تھی۔ بلنٹ کی تجویز یہ تھی کہ شمالی ہند میں مسلم اور جنوبی ہند میں ہندو حکومتیں قائم کردی جائیں جبکہ صوبوں میں انگریزی فوج موجود رہے۔[۲۴] بلنٹ کی تجویز برطانوی تسلط سے نجات نہیں دلاتی۔ لارڈ کرزن نے تقسیمِ بنگال کا نفاذ کیا۔ اس سے مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو ہندو غلبے سے نجات ملی لیکن برطانوی تسلط قائم رہا۔ شدید ہندو ردِ عمل کے باعث یہ تقسیم منسوخ کردی گئی۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور آزادی کے بعد مشرقی بنگال ہندو مرکز کے تحت ہوتا تو اس کی وہ حیثیت بھی نہ ہوتی جو اب بنگلہ دیش کی ہے۔ مختصر یہ کہ کسی انگریز نے اسلامی قومیت کی بنا پر، مسلم تمدن کے تحفظ و فروغ کے لیے، آزاد اور مقتدر مسلم ریاست کے قیام کی تجویز پیش نہیں کی۔

متحدہ ہندی قومیت کے علمبردار علما کو مجوزینِ پاکستان قرار دینا ایک تماشا ہے۔ اس سے بڑا تماشا یہ ہے کہ ہندو مہاسبھائی لیڈروں کو بھی تصورِ پاکستان کے خالقین میں شمار کیا جائے۔ رحمت علی، پیرزادہ اور عزیز بھی نے ایسا کیا ہے۔ بھائی پرمانند کی اصل خواہش تو یہ تھی کہ مسلمانوں کو دریائے سندھ سے پرے دھکیل دیا جائے یا ہندو انھیں مکمل طور پر جذب کرلیں۔ یہ ممکن نہ پاکر انھوں نے ہندوستان کو دو ایسے منطقوں میں تقسیم کرنے کی بات کی کہ ایک میں ہندومت اور دوسرے میں اسلام کو غلبہ حاصل ہو جائے۔[۲۵] لالہ لاجپت رائے جو ہندو مہاسبھا کے صدر بھی رہے، جداگانہ انتخابات کے سخت خلاف تھے۔ ان کے نزدیک یہ طریقِ انتخاب ایک دفعہ مروّج ہوگیا تو باہمی کشت و خون اور خانہ جنگی کے بغیر اسے ختم کرنا ممکن نہ ہوگا۔[۲۶] خانہ جنگی کی صورت میں وہ اس بات سے خائف تھے کہ مسلمانوں کی پشت پر افغانستان، وسطِ ایشیا، عرب، عراق اور ترکی کے مسلح عساکر ہوں گے جن کا مقابلہ ہم نہ کرسکیں گے۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک مقتدر مسلم مملکت کا تصور لاجپت رائے کے نزدیک خطرناک تھا۔[۲۷] انھوں نے حسرت موہانی کے منصوبے کی حمایت کی جو یہ تھا

کہ ہندو اکثریتی صوبوں کو ہندو ریاست اور مسلم اکثریتی صوبوں کو مسلم ریاست میں تبدیل کر کے ان کا وفاق قائم کیا جائے۔ اس کے باوجود خبردار کیا کہ اس کا مطلب ہندوستان کی تقسیم ہوگی، مسلم ہند اور غیر مسلم ہند میں۔ اس انتباہ کو مسلم ریاست کے قیام کی تجویز قرار دینا مغالطہ ہے۔ چنانچہ جب یہ تجویز ان سے منسوب کی گئی تو مکر گئے اور کہا کہ میں نے ایسے کسی خیال کا اظہار نہیں کیا تھا۔[۲۸] ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے لکھا ہے کہ ہندو مہا سبھائی راہ نما، ساورکر، اکثر کہا کرتے تھے کہ ہندو اور مسلمان دو الگ قومیں ہیں۔ چنانچہ اس بنیاد پر ڈاکٹر موصوف نے ساورکر کو پاکستان کے نقیبوں میں شامل کر لیا۔[۲۹] یہ مغالطہ ہے۔ پاکستان کی حقیقی بنیاد اسلامی قومیت ہے۔ برِ صغیر کی حد تک اسے دو قومی نظریہ کہنا ایک سہولت تھی اور ہے۔ حقیقی ہندو اور حقیقی مسلمان راہ نما دونوں اس کے قائل رہے ہیں لیکن اس وجہ سے دونوں کو پاکستان کا، ایک ہی طرح کا نقیب قرار دینا پاکستان کی مثبت فکری و نظریاتی اساس کو بے وقعتی کی نذر کرنا ہے۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی جیسے نامور مورخ کا اس مغالطے میں مبتلا ہو جانا حیرت ناک ہے۔ ساورکر کی کردار نگاری ظفر علی خان نے ایک شعر میں کی تھی۔ یہ شعر تحریکِ پاکستان کے دوران مقبول اور مشہور ہوا:

بھارت میں بلائیں دو ہی تو ہیں اک ساورکر اک گاندھی ہے
اک جھوٹ کا چلتا جھکڑ ہے اک مکر کی اٹھتی آندھی ہے

پاکستانی اہلِ دانش کا یہ قول کانٹ ویل سمتھ نے نقل کیا ہے کہ "پاکستان اقبال نے نہیں بنایا بلکہ ہندوؤں نے بنایا ہے۔"[۳۰] اس کا مفہوم یہ ہے کہ قیامِ پاکستان کے پس منظر میں ہندوؤں کی مسلم دشمنی کارفرما ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہندوؤں کو پاکستان بنانے والا ان معنوں میں تصور کیا جائے جن معنوں میں علامہ اقبال اور قائداعظم بانیانِ پاکستان ہیں۔ یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ قیامِ پاکستان کا ایک بڑا محرک ہندوؤں کی مسلم دشمنی کا جذبہ ضرور ہے لیکن پاکستان کی فکری و نظریاتی اساس منفی نہیں بلکہ مثبت ہے۔

اب تک ان مبینہ مجوزینِ پاکستان کا ذکر ہوا ہے جو معروف اور اہم تھے۔ ان میں سے کسی ایک کو بھی تصورِ پاکستان کا خالق قرار دینا مشکل ہے۔ جہاں تک غیر معروف

اور غیر اہم "مجوزینِ پاکستان" کا تعلق ہے، ان کی تجاویز بھی، اپنے اثرات کے اعتبار سے، بے وقعت ہیں۔ اکثر تجاویز سے مسلم عوام بے خبر رہے۔ مثلاً خیری برادران نے ۱۹۱۷ء میں، مبینہ طور پر، سٹاک ہوم کی انٹرنیشنل سوشلسٹ کانفرنس میں ہندوستان کو ہندو ہند اور مسلم ہند میں تقسیم کرنے کا سوال اُٹھایا۔ پیرزادہ نے ان پر چار سے زیادہ صفحات لکھے ہیں۔ تاہم نہ صرف یہ کہ ان کی تجویز کا اصل متن دستیاب نہیں بلکہ اپنی مبینہ تجویز کا انکشاف انھوں نے اس وقت کیا جب قرار دادِ لاہور منظور ہو چکی تھی۔[۳۲] ببوق، درانی، بلگرامی، نادر علی، یعقوب، رحیم بخش اور دست شناس کیرو وغیرہ کو مجوزینِ پاکستان یا تصورِ پاکستان کے خالقین میں شمار کرنا ایک عظیم تصور کو مذاق بنانے کے مترادف ہے۔ مثلاً کیرو کی پیش گوئی یہ تھی کہ ہندوستان مسلمانوں اور بدھ مت کے ماننے والوں میں برابر تقسیم ہو جائے گا۔[۳۳] کیا ایسی پیش گوئی کو پاکستان کی تجویز یا تصور تسلیم کیا جا سکتا ہے خصوصاً جبکہ ہندوستان نہ تو مسلمانوں اور بدھ مت کے ماننے والوں میں تقسیم ہوا اور نہ برابر تقسیم ہوا۔

شریف الدین پیرزادہ نے لکھا ہے کہ تحریکِ پاکستان کے جملہ عناصر (basic ideas) پہلی مرتبہ سرسید کی تقاریر میں موجود نظر آتے ہیں — اور وہ عناصر ہیں، (۱) ہندوستان ایک برِ صغیر ہے نہ کہ ملک (۲) ہندو اور مسلمان ایک نہیں بلکہ دو قومیں ہیں (۳) علاحدگی ناگزیر ہے۔[۳۴] اگر یہ درست ہے کہ تحریکِ پاکستان کے جملہ عناصر سرسید کی تقاریر میں موجود ہیں تو دوسرے لفظوں میں سرسیّد تصورِ پاکستان کے خالق ہیں جبکہ یہ بات درست نہیں ہے۔ سرسیّد نے اپنے دور میں جو خدمات سرانجام دیں ان کی اہمیت مسلّم ہے۔ انھوں نے اُردو کے تحفظ پر توجہ دی۔ ولیم میور کی کتاب کا جواب لکھ کر ناموسِ رسالت کا تحفظ کیا۔ مسلم قومیت کے نقطۂ نظر سے دونوں امور اہم ہیں۔ سرسیّد نے مسلمانوں کو کانگریس میں شامل ہونے سے روکا۔ یہ سیاسی علاحدگی کی ابتدا تھی۔ سرسیّد نے آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی بنا ڈالی۔ یہ کانفرنس مسلم قومیت کا مظہر تھی۔ ان کے ساتھیوں نے، آغا خان کی سربراہی میں، شملہ وفد ترتیب دیا جس نے جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا۔ اسی سال (۱۹۰۶ء میں) مسلم لیگ قائم ہوئی جس کی تشکیل میں سرسیّد کے رفقا پیش پیش تھے۔ سرسیّد نے

علی گڑھ کالج قائم کیا جو آگے چل کر یونیورسٹی بنا۔ علی گڑھ کے طلبا نے، سرسیّد کے علاوہ علامہ اقبال کے زبردست اثرات قبول کیے۔[۳۵] علی گڑھ یونیورسٹی نے، وقت آنے پر، قیامِ پاکستان کے لیے، اہم کردار ادا کیا۔ سرسیّد کی خدمات کو، بجا طور پر، تصوّرِ پاکستان او تحریکِ پاکستان کا پیش خیمہ قرار دیا جا سکتا ہے تاہم سرسیّد نے الگ اور آزاد مسلم ریاست کی کوئی تجویز پیش نہیں کی اور نہ ان کی تقاریر میں تصوّرِ پاکستان کے جملہ عناصر موجود ہیں تصوّرِ پاکستان، علامہ اقبال نے، مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس، منعقدہ الٰہ آباد، میں پیش کیا اور اپنے خطوط بنام جناح نیز معرکہ دین و وطن میں اس کی تکمیل کی۔

مجوزینِ پاکستان کی لمبی فہرست تیار کر کے علامہ اقبال کو ان میں سے ایک ظاہر کرنے سے اقبال کی ممتاز ترین حیثیت معرضِ خطر میں پڑ جاتی ہے: حالانکہ ان مبینہ مجوزین کی آرا قیامِ پاکستان پر اثر انداز نہیں ہوئیں۔ یہ آرا مجموعی طور پر بھی تصوّرِ پاکستان کا احاطہ نہیں کرتیں۔ ان میں سے بیشتر کا تعلق، کم و بیش، فرقہ وار بنیاد پر، تقسیمِ ہند سے ہے۔ تصوّرِ پاکستان بہت وسیع، گہرا اور بلند ہے جو خطبۂ الٰہ آباد، اقبال کے خطوط بنام جناح او "جغرافیائی حدود اور مسلمان" میں آج بھی پوری آب و تاب کے ساتھ موجود ہے۔ اثر انداز کے اعتبار سے سرسیّد کی خدمات وقیع ہیں۔ ان کی حکمتِ عملی قیامِ پاکستان پر منتج ہوئی۔ قیامِ پاکستان کے پس منظر سے سرسیّد کو الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس کے باوجود، حقیقی معنوں میں مفکّر و مصوّرِ پاکستان علامہ اقبال ہیں۔ اقبال کی حیثیت کو کمزور کر کے سرسیّد کو آگے لانے کا مقصد سمجھنا مشکل نہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ سرسیّد اور اقبال میں نکتہ ہائے اشتراک کے بجائے جو امور اختلافی ہیں ان پر غور کیا جائے۔ ان اختلافی امور میں سرسیّد کا نقطۂ نظر ہمارے حکمران طبقے کو اپنے رجحانات کے مطابق دکھائی دیا حالانکہ پاکستان کی مضبوطی اور خوش حالی کا انحصار اس پر تھا کہ پاکستانی معاشرے کو پاکستان کے حقیقی تصوّر یعنی علامہ اقبال کی اسلامی بصیرت کے مطابق استوار کیا جائے۔

اقبال نے انگریزی تہذیب کے ساتھ سرسیّد کی غیر مشروط وفاداری پر گرفت اور سرسیّد کے قائم کردہ تعلیمی نظام کو غیر تسلی بخش قرار دیا۔

سرسیدؒ کی توجہ مُسلم اشرافیہ پر مرکوز رہی جبکہ اقبال مسلم عوام کے حالات بدلنے کی متمنی تھے۔ یہ بات اقبال کے کلام نظم و نثر سے صاف ظاہر ہے۔ یہاں صرف "خطبہ علی گڑھ" کے حوالے سے، یورپی تہذیب، انگریزی تعلیم اور مسلم عوام کی معاشی حالت کے ضمن میں اقبال کے نقطۂ نظر کی وضاحت کافی ہے۔ ان امور سے متعلق، اس خطبے میں، اقبال کے بیان کردہ خاص خاص نکات یہ ہیں:

- کسی اجنبی تہذیب کے ساتھ بھرپور اخلاص ایک ایسی غیر محسوس تبدیلی ہے جو اپنے نتائج کے اعتبار سے تبدیلی مذہب سے زیادہ سنگین ہے۔
- جدید تعلیم یافتہ مسلمان نوجوان کی سیرت ایک ایسے اسلوب میں ڈھلی ہے جس کا فکری پس منظر اسلامی تہذیب سے بالکل عاری ہے۔
- دین، اسلامی سیرت کا نمونہ پیدا کر کے، اس نمونے کے شخصی زور اثر سے، ایک نئی دنیا تخلیق کرتا ہے۔
- اگر ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہماری قومی ہستی کا تسلسل برقرار ہے تو ہمیں سیرت کا ایسا نمونہ تیار کرنا چاہیے جو ہر قیمت پر اپنی اصلیت برقرار رکھے، جو دوسرے نمونوں کے اچھے اوصاف کو جذب کرے اور ان تمام عناصر سے اپنے وجود کو، احتیاط کے ساتھ، پاک کر دے جو اس کی مسلمہ روایات اور قوانین کے منافی ہو۔
- مسلمانوں کو جدید علوم کی تیز رفتاری کا ساتھ، بلاشبہ، دینا چاہیے لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی تہذیب بنیادی طور پر اسلامی ہو۔
- سماجی اصلاح کا بیڑہ اُٹھانے والے مسلمان کے لیے اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ وہ اپنے عوام کی معاشی حالت کس طرح بہتر بنائے۔

سرسیدؒ عقل پرستی کی رو میں بہہ گئے جبکہ اقبال عشق کو بنیادی حیثیت دے کر اس کے ساتھ عقل کا امتزاج چاہتے ہیں۔ سرسیدؒ قدیم کے مقابلے میں جدید سے وابستہ تھے۔ اکبر الٰہ آبادی کا معاملہ برعکس تھا، اس لیے سرسیدؒ کی مخالفت کی۔ اقبال نے قصۂ جدید و قدیم

کو تنگ نظری کہا اور ماضی و حال و مستقبل تینوں پر نظر رکھی۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کی یہ رائے درست ہے کہ "سرسیّد اور ان کے رفقا ہندوستان میں جدید نظریۂ تہذیب کے سب سے بڑے مبلغ اور داعی تھے۔"[۳۶] سرسیّد یورپ کی جدید تہذیب سے مسحور اور مرعوب تھے۔ اقبال نہیں تھے۔ سرسیّد کے نزدیک عزت کا انحصار اس پر ہے کہ یورپی طریقۂ زندگی اختیار کی جائے۔[۳۷] سرسیّد چھری کانٹے کے استعمال اور ہر ڈش کے ساتھ رکابیوں، کانٹوں اور چمچوں کے بدلنے کی حمایت کرتے ہیں جبکہ اقبال اس طرح کی حرکتوں کو مغربی تہذیب کا "چمکدار ظاہر" (dazzling exterior) کہہ کر رد کرتے ہیں اور اس تہذیب کے بطون کی طرف توجہ دلاتے ہیں جو اسلامی تہذیب کے بعض اہم پہلوؤں کی توسیع ہے۔[۳۸] سرسیّد "ممتاز خاندان" کے "اشراف آدمی" کو قابل اعتماد سمجھتے تھے۔ چنانچہ بہاری لال، کائستھ ہندو، پر اعتبار کیا جس نے کالج کا روپیہ شراب خوری اور عیاشی میں برباد کر دیا۔[۳۹] اقبال کے نزدیک کسی فرد کا تعلق خواص سے ہو یا عوام سے، اپنی شخصیت کو مستحکم کرکے، بندۂ مومن کے مقام پر فائز ہو سکتا ہے تاہم اقبال ایسے انقلاب کی حمایت کرتے ہیں جس سے عوام، خواص کی چیرہ دستیوں سے محفوظ ہو جائیں۔ اقبال کے نزدیک مسلم عوام کی معاشی بہتری اور اسلامی قوانین کا نفاذ لازم ملزوم ہے۔[۴۰] تصورِ پاکستان میں یہ دونوں نکات شامل ہیں۔ سرسیّد کی تقریریں اور تحریریں ایسے تصورات سے عاری ہیں۔ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں عرب ملوکیت سے نجات کی بات کی ہے۔ اس کا مفہوم جاگیرداری نظام کا خاتمہ ہے۔ اقبال مساوات کا فروغ چاہتے ہیں تاکہ معاشرہ اسلامی اخوت کا نمونہ بن سکے۔ اقبال اسلام میں ایک ایسا تہذیبی نظام دیکھتے ہیں جو رنگ، نسل، زبان اور وطن کے اختلاف کو اہمیت نہیں دیتا اور جس میں فرد اور معاشرے کے مفادات متصادم نہیں بلکہ ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اقبال کا اسلامی تصورِ قومیت برِصغیر تک محدود نہیں۔ ان کی تلقین یہ ہے کہ جملہ مسلمان ممالک، مضبوط ہونے کے بعد، ایک خاندان کی طرح متحد ہو جائیں۔ سرسیّد کو پیروی مغرب میں کامیابی دکھائی دیتی ہے جبکہ اقبال کے نزدیک استعمار نے انسانیت کو تباہ حال کر دیا ہے۔ اقبال اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے ذریعے تعمیرِ جہاں کے متمنی ہیں:

فرنگ سے بہت آگے ہے منزلِ مومن
قدم اُٹھا یہ مقام انتہائے راہ نہیں[۴۱]

پاکستان کے بالادست طبقے اس لائحہ عمل پر چلنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ مساوات، اخوت اور حریت کی سمت کوئی پیش قدمی نہ ہوئی بلکہ طبقاتی نظامِ تعلیم کو وسعت دی گئی اور صاحبانِ اثر مزید وسائل پر قابض ہوتے چلے گئے۔ انھوں نے اس ایک سجدے کو لائق اہتمام نہ سمجھا جس سے ہر دوسرا سجدہ حرام ہو جاتا ہے۔ وہ مغربی استعمار کے آگے سجدہ ریز رہے۔ الطاف حسین حالی نے حیاتِ جاوید کے دیباچے میں لکھا ہے کہ ہمیں اب دنیا میں محکوم بن کر رہنا ہے۔ اسلاف کی سوانح عمریاں اب ہمارے کام نہیں آسکتیں۔ صرف سرسید کی سوانحِ عمری ایک ایسی مثال ہے جس کی پیروی سے غلامی کی نہ ختم ہونے والی کٹھن منزل طے ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جو حکمتِ عملی دورِ محکومی کے لیے مجبوراً وضع کی گئی تھی، اسی کو آزاد مسلم مملکت کے لیے اپنایا گیا اور جس ملک کو اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا نقطۂ آغاز بننا تھا، وہ استعمار کا تابعِ مہمل بن کر رہ گیا۔

کے کے عزیز اور بعض دوسرے صاحبان نے، مجوزینِ پاکستان کی فہرستوں میں، چودھری رحمت علی کا ذکر بھی علامہ اقبال سے پہلے کیا ہے۔ اس کی ابتدا اپنی اولیت قائم کرنے خاطر، خود رحمت علی نے کی۔ رحمت علی نے پاکستان نامی کتاب میں جو ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی، یہ دعویٰ کیا کہ میں نے 1915ء کے "تقدیر ساز" سال میں "بزمِ شبلی" قائم کرتے ہوئے، اپنے افتتاحی خطاب میں "ہندیت" کو ترک کرنے اور شمالی ہند میں مسلم ریاست قائم کرنے کا اعلان کیا۔[۴۲] یہ اعلان مشکوک ہے اس لیے کہ رحمت علی ۱۹۳۰ء تک لاہور میں رہے اور اپنے مبینہ عزائم کے مطابق کوئی کارروائی نہ کی۔ ان کا کوئی بیان تک کہیں شائع نہیں ہوا۔ 1915ء کے اعلان کا بھی کوئی ثبوت موجود نہیں ہے حتیٰ کہ اُسے مستند تسلیم کرنا کے کے عزیز کے لیے بھی محال ثابت ہوا جو رحمت علی کے سب سے بڑے نام لیوا ہیں۔ کے کے عزیز نے لکھا ہے کہ رحمت علی کے خطاب کی اصل دستیاب نہیں ہو سکی اور نہ کسی عصری شہادت سے رحمت علی کے دعوے کی تصدیق ہوئی ہے۔[۴۳] کے کے عزیز نے رحمت علی کو

تصوّرِ پاکستان کا خالق نیز بانیِ پاکستان منوانے کے لیے اپنی استعداد داؤ پر لگا دی؛ تاہم موصوف کو رحمت علی کے مبینہ خطبے کا نہ متن ملا اور نہ اس کی کوئی عصری شہادت دستیاب ہوئی۔ اس واقعہ کے بے اصل ہونے کا یہ ایک قوی ثبوت ہے۔ نثار احمد کسانہ نے اسی غیر مستند بیان کی بنیاد پر چودھری رحمت کی ''اوّلیت'' کو پھر سے قائم کرنا چاہا ہے۔[44] موصوف کی زندگی کلرکی اور پیشہ وارانہ سرگرمیوں میں بسر ہوئی۔ علمی دنیا سے واسطہ کم رہا۔ ان کے بقول چونکہ حکیم محمد حسن قرشی، چودھری رحمت علی کے ہم سبق تھے، اس لیے حکیم موصوف کے بیٹے کا یہ بیان کتاب کے سرورق پر درج کیا ہے:

> ''چودھری رحمت علی نے دیگر دوستوں کے ہمراہ لاہور میں ''بزمِ شبلی'' قائم کی تھی جس کے اجلاس میں انھوں نے تقسیمِ ملک کا انقلاب آفرین نظریہ پیش کیا، یہ گویا ''مطالبۂ پاکستان'' کی ابتدا تھی۔''

''تقسیمِ ملک'' ایک تجویز ہے، نظریہ نہیں ہے۔ حکیم آفتاب احمد قرشی ابھی پیدا نہیں ہوئے تھے، چنانچہ ان کی شہادت غیر معتبر ہے۔ مطالبۂ پاکستان کی بنیاد مسلم ریاست کا تصور ہے جو ایک روشن حقیقت ہے۔ یہ تصور اندھیرے میں گم کوئی واقعہ نہیں ہے۔ جس مفروضہ واقعے کا انکشاف ۱۹۴۷ء میں ہوا ہو اور جس کی کوئی سند نہ ہو اور جس کا مسلم بیداری میں کوئی مقام نہ ہو اسے مطالبۂ پاکستان کی بنیاد نہیں مانا جا سکتا۔

# حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ اس ضمن میں کانٹ ویل سمتھ اور اقبال سنگھ کے دعوے بطورِ خاص قابلِ توجہ ہیں، سمتھ لکھتا ہے:

All possible prestige was drawn from Iqbal and his association with the separate state idea, and from his communalism. The maginficent Iqbal's reactionary potentiatities, now that he was no longer there to refute them, were being exploited to the full. The Mulim League was not primarily relegious; but those of its devotees who were interested in the religious aspects of a separate Muslim state could find ample stimulants to their enthusiasm and imagination. (*Modern Islam in India*, Sh.M.Ashraf, P.292-93)

اقبال سنگھ نے لکھا ہے:

There is self deception, unconcious, subtle, but unmistakable self deception. This applies both to Iqbal in so far as he associated with the Pakistan demand and to those who tu-n to Iqbal's philosophy for an ideological justifidation of Pakistan.(*The Ardent Pilgrim*, II ed.P.95-96)

آل احمد سرور، پروفیسر مشیر الحق اور رام پرکاش کپور وغیرہ نے اس بات کو، اپنے اپنے رنگ میں دُہرایا ہے۔ آل احمد سرور لکھتے ہیں کہ: ''مسلم لیگ کو ایک نعرے کی ضرورت تھی۔ اس نعرے کے لیے انھیں زمین اقبال کے یہاں نظر آئی۔'' (دانشور اقبال، صفحہ۱۰)

۲ دیکھیے، *Evolution of Pakistan* کے پہلے ایڈیشن کا دیباچہ جو دوسرے ایڈیشن میں بھی شامل ہے۔ پیرزادہ لکھتے ہیں:

In this publication an attempt has been made to trace the etimology of Pakistan and to give a survey of the suggestions and schemes aiming at the division of the

Indo-Pak Subcontinent.

۳۔ Complete Works of Rehmat Ali ۔مرتبہ، کے کے عزیز جلد دوم صفحات ۱۶۱ تا ۱۶۵

۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے زندہ رُود میں اسے نقل کیا ہے۔(دیکھیے، صفحہ ۳۸۶)

۵۔ دیکھیے، A History of the Idea of Pakistan ۔جلد سوم، صفحہ ۶۷۶، بقول پیرزادہ سٹالن نے ۱۹۲۳ء میں کہا تھا کہ ہندوستان میں جب (اشتراکی) انقلاب آئے گا تو اس بظاہر متحد ملک میں کئی اجنبی قومیں منصۂ شہود پر آجائیں گی۔اس بیان سے کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔کیا سٹالن اسلامی تصورِ قومیت کو مانتا تھا؟ کیا پاکستان اشتراکی انقلاب کے نتیجے میں قائم ہوا؟اس بیان کا تصورِ پاکستان سے تعلق؟

۶۔ دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۸۶۰ تا ۹۲۷

۷۔۸۔ زندہ رُود، صفحات ۳۸۵ تا ۳۹۰، ۳۸۷

۹۔ تقابل کے لیے دیکھیے، A History of the Idea of Pakistan ۔صفحہ ۴

۱۰۔ (i) Evolution of Pakistan ۔صفحہ ۹۶ (ii) A History of the Idea of Pakistan ۔صفحہ ۶۷۴

۱۱۔ دیکھیے، Evolution of Pakistan ۔صفحہ ۳۸

۱۲۔ اس پر علامہ اقبال نے روشنی ڈالی ہے۔دیکھیے، حرفِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۳ء، صفحہ ۲۰۰

۱۳۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ ''اس ضمن میں شریف الدین پیرزادہ، اشتیاق حسین قریشی کی تحریر پر انحصار کرتے ہیں اور اشتیاق حسین قریشی کا انحصار کتاب تاریخ تحریکِ آزادی جلد اوّل (انگریزی) کے صفحات ۳۸، ۳۹ پر ہے، مگر تاریخ تحریکِ آزادی جلد اوّل کا مصنف اس روایت کی تائید میں، کوئی مستند ماخذ یا حوالہ پیش نہیں کرتا۔'' (زندہ رُود، صفحات ۳۸۷۔۳۸۸)

۱۴۔ دیکھیے، (i) The Sturggle for Pakistan ۔صفحہ ۱۱۷، (ii) Evolution of Pakistan ۔صفحہ ۱۰۳، (iii) A History of the Idea of Pakistan ۔صفحہ ۶۷۱

۱۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، میرا مقالہ بعنوان ''علامہ اقبال پر محمد علی جوہر کے اعتراضات کا جائزہ'' مشمولہ قومی زبان۔کراچی، اپریل ۱۹۹۸ء، نیز زیرِ نظر کتاب حصہ اوّل کا تیسرا باب

۱۶۔ A History of the Idea of Pakistan ۔صفحہ ۶۷۳

۱۷۔ ماہنامہ الرشید ـــــ مدنی و اقبال نمبر، ساہیوال، ستمبر اکتوبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۴۲۵

۱۸۔ A History of the Idea of Pakistan ۔صفحہ ۶۷۶

۱۹۔ Evolution of Pakistan۔ صفحہ ۲۶۳ تا ۲۶۸

۲۰۔ مجلسِ خلافت میں خطبہ دیتے ہوئے ابوالکلام آزاد نے ۱۹۳۲ء میں کہا کہ ''ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ فرض شرعی ہے کہ وہ ہندوستان کے ہندوؤں سے کامل سچائی کے ساتھ عہد ومحبت کا پیمان باندھ لیں اور ان کے ساتھ مل کر ایک نیشن ہو جائیں۔'' کانگرس کا دوبارہ صدر منتخب ہونے پر ۱۹۴۰ء میں ابوالکلام آزاد نے جو خطبہ دیا، اس کا ایک اقتباس درج ذیل ہے:

''ہماری اس ایک ہزار برس کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچہ ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جا سکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے خود بخود بنا کرتے ہیں، اب یہ سانچہ ڈھل چکا اور قسمت کی مہر اس پر لگ چکی.....'' (ابوالکلام آزاد، ایک ہمہ گیر شخصیت، مرتبہ رشید الدین خان، صفحات ۴۴۸، ۳۹۸)

۲۱۔ ایضاً، صفحہ ۴۵۵

۲۲۔ آزادی ہند ترجمہ، تلخیص، تحویب، استدراک، رئیس احمد جعفری، مقبول اکیڈمی لاہور، ۱۹۵۹ء، صفحات ۱۵۶، ۱۵۷، مولانا آزاد لکھتے ہیں کہ ''جہاں تک یہودیوں کے قومی وطن کا مطالبہ ہے، اس سے ہمدردی کی جا سکتی ہے کیونکہ وہ ساری دنیا میں بکھرے ہوئے ہیں۔'' اپنے اپنے نقطہ نظر کی بات ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک ''مشرق کے عین دروازے پر ایک مغربی چھاؤنی کا قیام'' خطرات سے پر تھا۔ (اقبال کے خطوط جناح کے نام، صفحہ ۵۹) زبانِ شعر میں اسے سیکڑوں فتنوں کی آماجگاہ کہا ہے:

فتنہ را کہ دو صد فتنہ در آغوشش بود
دخترے ہست کہ در مہد فرنگ است ہنوز (زبورِ عجم، صفحہ ۷۸)

اقبال نے لکھا ہے کہ بقول پروفیسر ہوکنگ ''یہود اپنی مرضی اور ارادے سے اس ملک سے باہر نکل گئے تھے۔'' (حرفِ اقبال، صفحہ ۲۱۳) لیکن بقول بی بی سی (مشرق وسطیٰ کی تشکیل جدید، اُردو سروس، ۷ مارچ ۱۹۹۹ء) یہودی جب فلسطین میں ساڑھے چھ فی صد تھے اقوام متحدہ نے انہیں فلسطین کے پچپن فی صد علاقے کا حقدار ٹھہرایا۔ چنانچہ یہودیوں نے دہشت گردی کے ذریعے مسلمانوں کو بیدخلی پر مجبور کر دیا۔

۲۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۳۸۲، ۳۸۳

۲۴۔ (i) *Evolution of Pakistan* صفحات ۵۱-۵۲ (ii) *A History of the Idea of Pakistan* — صفحہ ۶۷۲

۲۵۔ (i) *Evolution of Pakistan* — صفحہ ۹۶ (ii) *A History of the Idea of Pakistan* — صفحہ ۶۷۶

۲۶۔۲۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۸۸۸۔۸۹۰

۲۸۔ بحوالہ زندہ رُود، صفحہ ۳۸۶

۲۹۔ دیکھیے، *The Struggle of Pakistan* — صفحات ۱۱۶،۱۱۵

۳۰۔ اقبال اور ظفر علی خان، جعفر بلوچ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۹۵ء، صفحہ ۱۲۷

۳۱۔ *Islam in Modren History*۔ صفحہ ۲۱۳ ۔

۳۲۔ دیکھیے، *Evolution of Pakistan*۔ صفحات ۸۷ تا ۹۳

۳۳۔ (i) *Evolution of Pakistan* — صفحہ ۱۱۱ (ii) *A History of the Idea of Pakistan* — صفحہ ۶۷۷

۳۴۔ *Evolution of Pakistan* — صفحہ ۵۰

۳۵۔ دیکھیے، سرسیّد، اقبال اور علی گڑھ، اصغر عباس، ۱۹۸۷ء

۳۶۔ سرسیّد احمد خان اور ان کے نامور رفقا کی اُردو نثر کا فنی اور فکری جائزہ، صفحہ ۲۵

۳۷۔ دیکھیے، سرسیّد کا مضمون "طریقۂ زندگی" — مشمولہ مقالاتِ سرسیّد، حصہ پنجم

۳۸۔ انگریزی خطبات، شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۶

۳۹۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے، حیاتِ جاوید، الطاف حسین حالی، صفحات ۲۷۵ تا ۲۷۷

۴۰۔ دیکھیے، اقبال کے خطوط جناح کے نام، صفحہ ۴۹

۴۱۔ محراب گل افغان کے افکار (۱۹)۔ ضربِ کلیم

۴۲۔ *Complete Works of Rahmat Ali*۔ جلد دوم، صفحہ ۱۶۱

۴۳۔ *Rahmat Ali, A Biography*۔ صفحہ ۴۷

۴۴۔ مطالبۂ پاکستان اور چوہدری رحمت علی، صفحات ۸۹۔۹۰

☆......☆......☆

## ساتواں باب

# پاکستان کا محرکِ اوّل: چودھری رحمت علی

"بزمِ شبلی" کے اجلاس میں مسیحانہ خطاب سے قطع نظر، رحمت علی نے "پاکستان کا یوم ولادت" ۲۸ جنوری ۱۹۳۳ء مقرر کیا۔ اسی روز ان کا پمفلٹ (Now or Never) شائع ہوا۔ علامہ اقبال کا خطبۂ الہ آباد ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو پیش ہوا۔ اس خطبے کی موجودگی میں مسلم ریاست کی تجویز، مطالبے یا تصور کا کریڈٹ لینا ممکن نہیں تھا۔ چودھری رحمت علی اس کریڈٹ کے دیوانے تھے۔ انھوں نے علامہ اقبال کے الفاظ (Consolidated [illegible]) کے معنی تبدیل کرنے کی کوشش کی۔ اپنے پمفلٹ میں وضاحت کی کہ "اقبال چار صوبوں کا ادغام ایک ریاست کی شکل میں چاہتے ہیں جو ہندوستانی وفاق کے اندر ہوگی اور ہماری تجویز یہ ہے کہ کشمیر سمیت پانچ صوبوں کا علاحدہ وفاق ہو جو ہندوستان سے باہر ہو۔"[۳] اپنی کتاب پاکستان میں رحمت علی نے اس موقف کو چار دلائل یا دعووں سے تقویت دی جو حسبِ ذیل ہیں:

- اقبال خصوصی طور پر مسلم سیاست دانوں کے ہندی وفاق کے مطالبے کی حمایت کر رہے تھے اور وفاق کو فرقہ وارانہ مسئلے کا حل سمجھتے تھے۔
- پورے خطبے کے دوران اقبال ہندوستان کو ایک ملک، ہندوستانیوں کو ایک قوم اور مسلمانوں کو اس قوم کا فرقہ کہتے ہیں۔
- اقبال کی تجویز، پہلے پیش شدہ تجاویز (رحمت علی، سردار گل خان، حسرت موہانی، لاجپت رائے کی تجاویز) کے مقابلے میں محدود ہے۔
- اقبال کا ہندی وفاق کا مطالبہ جس کے خلاف ہم ۱۹۳۳ء سے برسرِ پیکار ہیں ہمارے مسائل کو پیچیدہ اور خطرات کو سنگین بناتا ہے۔[۴]

رحمت علی نے علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد اور دوسرے بیانات سے جملوں کے جملے، کچھ رد و بدل کے ساتھ، نقل کر کے ناؤ آر نیور نامی کتابچہ تیار اور شائع کیا۔ نیز اقبال کی مسلم ریاست کی تجویز میں، بزعمِ خود، کچھ تبدیلی کر کے، مسلم ریاست کی تجویز یا مطالبے کی اولیت کا، اپنے نزدیک، اعزاز حاصل کر لیا۔ تاہم حقائق و شواہد اس اعزاز کی نفی کرتے ہیں۔ قوم کی راہ نمائی ایک زندہ اور معروف عمل ہوتا ہے۔ مسلم عوام نے چودھری رحمت علی کے مفروضہ اعزاز کو کبھی تسلیم نہیں کیا۔ کے کے عزیز نے اس ضمن میں ماتم کیا ہے۔[۴] ناؤ آر نیور میں اقبال کی خوشہ چینی کی نشاندہی سے پیشتر، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ رحمت علی کے مذکورہ دعووں پر ایک نظر ڈالی جائے۔

قیامِ پاکستان کے ضمن میں مسلم سیاست، قدم بقدم، آگے بڑھتی رہی ہے۔ نہرو رپورٹ (۱۹۲۸ء) میں، ہندوستان کے لیے، وحدانی طرزِ حکومت کی تجویز تھی۔ آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قرار داد دہلی (یکم جنوری ۱۹۲۹ء) میں ایسے وفاق کا مطالبہ کیا گیا تھا جس میں باقی (residual) اختیارات صوبوں کے پاس ہوں۔ دوسرے مطالبات میں جداگانہ انتخابات (جنھیں نہرو رپورٹ میں رد کر دیا گیا تھا) سندھ کو احاطۂ بمبئی سے الگ کرنا اور سرحد و بلوچستان میں اصلاحات کا نفاذ وغیرہ شامل تھے۔ ان مطالبات کی منظوری مسلم ریاست کے قیام کی طرف پیش رفت تھی۔ اس لیے ہندوان کی مخالفت میں سرگرم تھے۔[۵] آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے خطبۂ صدارت میں ان مطالبات کی حمایت مناسب اور ضروری تھی۔ تاہم علامہ اقبال نے وفاقی سکیم کی غیر مشروط حمایت نہ کی بلکہ اس کی مخالفت میں آواز بھی اُٹھائی۔[۶] دوسری گول میز کانفرنس میں مسلم وفد سے علاحدگی بھی اسی ضمن میں تھی۔[۷] مسلم وفد کی وفاقی کمیٹی کی کارروائی میں شرکت پر خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) میں اقبال نے گرفت کی۔ اسی خطبے میں اس بات کی توثیق کی کہ میں نے خطبۂ الٰہ آباد میں کل ہند وفاق کے تصور کے خلاف آواز بلند کی تھی۔[۸] ۲۱ اگست ۱۹۳۷ء کو مسلم کانفرنس کے انتظامی بورڈ نے اپنی قرارداد میں مطالبہ کیا کہ اقتدار برطانوی پارلیمان سے، ہندوستان کی مرکزی حکومت کے بجائے، براہِ راست صوبوں کو منتقل کیا جائے۔[۹] تیسری گول میز کانفرنس

میں بھی اقبال نے لامرکزیت کی حمایت اور وفاق کی مخالفت کی۔ رحمت علی کا دوسرا دعویٰ بھی غلط ہے۔ خطبۂ الٰہ آباد میں صراحت کی گئی ہے کہ برِّ صغیر میں صرف مسلمان ایک قوم (Nation) کہلانے کے مستحق ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

> Indeed the Muslims of India are the only Indain people who can fitly be described as a nation in the modren sense of the word. The Hindus, though ahead of us in almost all respects, have not yet been able to achieve the kind of homogeneity which is necessary for a nation, and which Islam has given you as a free gift.[10]

علامہ اقبال کو ہندی وفاق کا حامی ہونے کی بنا پر ہندی قومیت کا حامی قرار دینا حقیقت کے برعکس ہے۔ اقبال نے تیس بتیس برس تک مسلسل اسلامی تصورِ قومیت کو اُجاگر کیا اور اس کی تلقین کی۔ سوال یہ ہے کہ کیا چودھری رحمت علی کی نظر سے ''خطبۂ علی گڑھ''، مثنوی رموزِ بیخودی، ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' نیز اقبال کا باقی کلامِ نظم ونثر نہیں گزرا؟ رحمت علی لاہور میں تھے جب بانگِ درا شائع ہوئی اور موصوف کی زندگی میں بار بار شائع ہوئی۔ کیا انھوں نے نظم ''وطنیت'' — ''ترانۂ ملی'' — ''جوابِ شکوہ'' — ''خضرِ راہ'' جیسی نظموں کا مطالعہ نہیں کیا ہوگا؟ اصل بات یہ ہے کہ رحمت علی ہر اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہیں جو انھیں اپنے مقصد کی راہ میں رکاوٹ نظر آتی ہے۔ مسلم قومیت کے ضمن میں اقبال کے فیضان کو نظر انداز کیا ہے اور لکھا ہے کہ اسلامی قومیت کا عقیدہ بچپن میں میرے والد نے مجھے عطا کیا جس طرح کہ لاکھوں والدین اپنے بچوں کو عطا کرتے ہیں۔[11] چودھری رحمت علی اس بات کو نظر انداز کرتے ہیں کہ اگر علامہ اقبال نہ ہوتے تو ابوالکلام آزاد جیسی سحر انگیز شخصیت، حسین احمد مدنی جیسے متقی عالمِ دین اور دوسرے نیشنلسٹ علما کی متحدہ قومیت کی تلقین اور کانگرسی پروپیگنڈے کا توڑ کیسے ہوتا؟ لاکھوں والدین تو نسلی، لسانی اور علاقائی قسم کی قومیتوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ملّی تاریخ کی خرابی کا آغاز اسی مسئلے سے ہوا۔[12] ہمارے معاشرے میں یہ مسئلہ اب بھی موجود ہے اور اس کا حل اقبال کی اسلامی بصیرت کی

صراحت و اشاعت میں مضمر ہے۔ ہندوستان کو ایک ملک کہنا اس وقت کی زمینی حقیقت تھی۔ اہم بات خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال کا یہ کہنا ہے کہ ہندوستان مختصر سا ایشیا ہے۔ یہ مختلف اقوام کا وطن ہے۔ دنیا میں ہندوستان سب سے بڑا اسلامی ملک ہے لہٰذا اسلام کے، بحیثیت تمدنی قوت کے زندہ رہنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کرے۔[۱۳] رحمت علی کا تیسرا دعویٰ فضول اور چوتھا لایعنی ہے۔ مسئلہ کشمیر پر، اقبال سے زیادہ اس دور میں، کسی اور نے توجہ نہیں دی تاہم برطانوی صوبوں سے دیسی ریاستوں کا معاملہ مختلف تھا۔

خطبۂ الٰہ آباد سے لے کر جناح کے نام خطوط تک میں علامہ اقبال نے ہندی وفاق کی مخالفت کی۔ رحمت علی نے اس کے باوجود اقبال کو وفاق کا حامی لکھا۔ علامہ اقبال نے اسلامی تصورِ قومیت کی تفسیر و تلقین ۱۹۰۶ء سے ۱۹۳۸ء تک مسلسل کی لیکن رحمت علی نے ان سے ہندی قومیت منسوب کی۔ اقبال سے فیضان حاصل کیا لیکن اس کا اعتراف نہ کیا۔ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں، اس وقت کے اجتماعی مسلم مطالبات سے آگے بڑھ کر، متحد و مربوط مسلم ریاست کو، کم از کم، شمالی مغربی ہند کے مسلمانوں کا حتمی مقدر (Final destiny) قرار دیا لیکن رحمت علی نے، اپنے خاص مقصد کے تحت، اسے نظر انداز کیا اور خطبۂ الٰہ آباد کی من پسند تاویل بیان کی۔ اس تاویل سے Now or Never کا موازنہ کیا اور مطالبۂ پاکستان کی اوّلیت کا سہرا اپنے سر پر سجا لیا۔ جبکہ Now or Never اور خطبۂ الٰہ آباد دونوں سے پہلے مرتضیٰ احمد خان میکش کے مضامین میں شمال مغربی ہند میں مسلمانوں کے لیے الگ وطن کا مطالبہ واضح طور پر موجود تھا اور ۱۴ دسمبر ۱۹۳۰ء کو انقلاب میں جو اعلان سامنے آیا اس کی موجودگی میں چودھری رحمت علی کے کتابچے Now or Never کی اوّلیت کا کوئی سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اعلان یہ تھا "پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان اسلامی ملک ہیں۔ ان میں اسلام کا علَم بلند کرو۔" حقیقت یہ ہے کہ جس طرح انقلاب کے اپر انڈیا کانفرنس کے ضمن میں اداریے، میکش کے مضامین اور اس اعلان کے پس منظر میں علامہ اقبال کا ذہن کارفرما تھا، اسی طرح Now or Never بھی اقبال ہی کے

فیضان کا نتیجہ تھا۔ یہ پمفلٹ ممکن ہے اقبال کی براہِ راست املا لکھانے کا نتیجہ ہو، جس پر چار طلبا نے نہ کہ صرف رحمت علی نے دستخط کیے۔ اس امکان کے حق میں راشدہ ملک نے استدلال کیا ہے۔[۱۴] پس منظر میں رہ کر کام کرنے کا یہ وہی انداز ہے جو انقلاب کی تحریروں اور خطوط بنام جناح سے عیاں ہے۔

جو بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ Now or Never اقبال ہی کے فیضان کا نتیجہ ہے۔ اقبال ایک سمندر ہیں۔ اس سمندر کی ایک لہر رحمت علی بھی ہے لیکن چونکہ رحمت علی نے اپنی اس حیثیت پر قناعت نہیں کی، اُلٹا علامہ اقبال پر اپنی سکیم چوری کرنے کا الزام عائد کیا ہے۔[۱۵] اس لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ درحقیقت چور کون ہے؟ رحمت علی بے شک علامہ اقبال کے پرجوش مداح رہے تھے لیکن ۱۹۳۳ء تک نئے پر پرزے نکال لیے تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ Now or Never میں اقبال کا نام لے کر خود کو ان سے آگے دکھانے کی کوشش کی ہے۔ رحمت علی کے پمفلٹ Now or Never سے پہلے علامہ اقبال کے حسبِ ذیل خطبے منظرِ عام پر آ چکے تھے:

(۱) خطبۂ الٰہ آباد، ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء

(۲) خطبۂ لاہور، ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء

(۳) نیشنل لیگ لندن میں اقبال کی تقریر، ۱۵ دسمبر ۱۹۳۲ء

اقبال کے ان خطبوں کو پڑھ کر چار صفحات کے Now or Never پر نظر ڈالیں تو وہ فکرِ اقبال ہی کی ایک لہر دکھائی دے گا۔ اکثر نکات بلکہ بعض الفاظ اور جملے بھی اقبال کی تحریروں سے ماخوذ ہیں۔ یہ خوشہ چینی چوری کی حد کو چھوتی ہے۔ ذیل میں رحمت علی کے پمفلٹ اور اقبال کی تحریروں کے اقتباسات، تقابل کی غرض سے، پیش کیے جاتے ہیں:

| Rehmat Ali/Now Or Never | Iqbal |
|---|---|
| (1) India constituted as it is, at the present moment, it is not the name of one single country: nor the home of one single nation. | (1) India is a continent of human groups belonging to different races, speaking different languages and professing different religions. (خطبۂ الٰہ آباد) |

| | |
|---|---|
| (2) Indeed it is no exaggeration to say that India is perhaps the only country in the world where Islam as a society is almost entirely due to the working of Islam as a culture inspired by a specific ethical ideal. (خطبۂ الٰہ آباد) | (2) The ideas which move our people to make the highest sacrifices are essentially different from those which inspire the Hindus to the same. |
| (3) The conclusion to which Europe is consequently driven is that religion is a private offair of the individual and has nothing to do with what is called man's temporal life ... It is my belief that Islam is not a matter of private opinion. It is a society, or if you like, a civic church.(خطبۂ الٰہ آباد) | (3) Religion in the case of muslims and Hindus is not a matter of private opinion as it may be in the case of christians; but on the contrary it is a civic church, which lays down a most comprehensive code of conduct to be observed by its adherence from birth to death. |
| (4) The most critical moment of the history of the Indian Muslims has arrived. Do your duty or cease to exits. (خطبۂ لاہور) | (4) Are we to live or perish for ever?.... We are now face to face with a first rate crisis, the like of which has not been seen in the... history of Islam. |
| (5) The North-West India Muslims will prove best defenders of India against a foreign invasion, be that invasion the one of ideas or bayonets. (خطبۂ الٰہ آباد)<br>A series of contented and well organised Mulim provinces on the North-West Frontier of india would be the bulwark of India and of the Biritish Empire against the hungry generations of the Asiatic high lands.<br>(تھامسن کے مراسلے کا جواب مؤرخہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۱ء) | (5) The Muslim Federation of North West India would provide the bulwark of a buffer state against invasion of India either of ideas or of the arms from any quarter. |

"نقل را ہم بہ عقل باید کرد" پر چودھری رحمت علی نے عمل کیا ہے اور علامہ اقبال کے جملوں کی جگہ اپنے جملے بنائے ہیں تاہم بعض الفاظ اقبال ہی کے استعمال کرنا پڑے ہیں۔ الفاظ و معانی سے انحراف کی کوشش میں ٹھوکریں کھائی ہیں اور مفہوم کو غلط یا مضحکہ خیز بنا دیا ہے۔ مثلاً اقبال نے عیسائیت کو private اور اسلام کو اجتماعی نظام کا حامل مذہب قرار دیا ہے۔ چودھری رحمت علی نے ہندو مت کو، غلط طور پر، اسلام کے ساتھ بریکٹ کیا ہے۔ درحقیقت رحمت علی نے اسلام کو بھی اخلاقی ضابطے تک محدود کر دیا ہے اور اس طرح اقبال کی اس زبردست دلیل کو سبوتاژ کر دیا ہے کہ اسلام کا اجتماعی سیاسی نظام کسی قومی (ہندی وطنی قومیت پر مبنی) نظام کے تحت بروئے کار نہیں آ سکتا۔

آخری اقتباسات میں علامہ اقبال برطانوی سرکار کے ذہن میں یہ بات ڈال رہے ہیں کہ ہندوستان کی شمال مغربی سرحد پر مسلم ریاست کی موجودگی اشتراکی روس کے حملے سے ہندوستان اور سلطنتِ برطانیہ کے درمیان دیوار بن کر حائل ہو جائے گی۔ یہ ریاست نہ صرف مسلح حملے کا مقابلہ کرے گی بلکہ اشتراکی نظریے کا توڑ بھی کرے گی۔ برطانیہ اس دلیل سے متاثر ہو سکتا تھا۔ اشتراکی روس مغربی دنیا کے لیے ہوّا بن گیا تھا۔ رحمت علی اس دلیل کے ادراک سے بھی قاصر رہے۔ رحمت علی نے مسلم ریاست کو ہندوستان اور اشتراکی روس کے مابین رکاوٹ (buffur state) لکھ کر بھی invasion of India from any quarter کے الفاظ استعمال کر دیے۔ حالانکہ مسلم ریاست چین یا جاپان کے حملے کے آگے دیوار (bulwark) نہیں بن سکتی تھی۔

رحمت علی کے پمفلٹ کے دوسرے نکات کی نشاندہی بھی علامہ اقبال کے خطبات میں کی جا سکتی ہے۔ رحمت علی نے اقبال کی تحریروں سے خوشہ چینی کی اور پمفلٹ تیار کیا۔ اقبال نے شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی ریاست کے لیے "برطانوی سلطنت کے اندر یا باہر" کے الفاظ استعمال کیے تھے۔ گویا "باہر" کا واضح اشارہ کر دیا تھا۔ رحمت علی نے اقبال کا مفہوم "ہندوستان کے اندر" تک محدود کر کے اور اپنی بات کو "باہر" کے مفہوم کا حامل قرار دے کر "تصورِ پاکستان" پیش کرنے کا کریڈٹ لینا چاہا۔ کے کے عزیز نے

کتابوں پر کتابیں لکھ کر اس کریڈٹ پر اصرار کیا اور ان کے پیروکاروں نے بھی کم از کم تین کتابیں چھاپ کر اسی بے بنیاد کریڈٹ کی وکالت کی لیکن کوئی زندہ قوم کسی ایسے مغالطے میں مبتلا نہیں ہو سکتی اور ایسی سرگرمیوں کا جلد یا بدیر توڑ کر دیا جاتا ہے۔

خطبۂ الٰہ آباد کا سب سے اہم جملہ وہ ہے جس میں علامہ اقبال نے، ایک پیش گوئی اور بشارت کے طور پر، ایک مربوط و متحدہ مسلم ریاست کو شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کا حتمی مقدر قرار دیا ہے۔ اس میں ملاوٹ کیے بغیر کوئی تاویل ممکن نہیں۔ چودھری رحمت علی نے اپنے فرموز مقصد کے تحت یہ ملاوٹ بھی کی ہے۔ اس ملاوٹ کی نشاندہی کرنے کے ساتھ اس مقام پر یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اقبال کی تجویز یا مطالبے سے مختلف بلند تر اور نصب العینی سطح کیسے متعین ہوتی ہے — یہ صراحت ان تمام دانشوروں کے لیے لمحۂ فکریہ ہے جو علامہ اقبال کو آزاد و مقتدر مسلم ریاست کے تصور سے بے دخل کرنا چاہتے ہیں۔

''ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان'' کے مسلم مطالبے کو برحق قرار دے کر اور آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قرارداد کا ذکر کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں:

> Personally, I would go further than demands embodied in it.I would like to see the Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single state.

اگلے دو جملے اس بیان کے دو مختلف مفہوم متعین کرتے ہیں۔ دونوں جملوں کا الگ الگ اور براہ راست تعلق اس بیان سے ہے۔ گویا یہ بیان دو تناظرات کا حامل ہے۔ اس نکتے کو نظر انداز کر کے دانشور حضرات ٹامک ٹوئیے مارتے رہتے ہیں۔ دوسرا جملہ یہ ہے:

> The proposal was put forward before the Nehru Committe.

اس جملے کے تناظر میں مندرجہ بالا بیان کا مفہوم ہے ''ہندوستان کے اندر خود مختار مسلم ریاست'' — تھامپسن کے نام خط مؤرخہ ۴ رمارچ ۱۹۳۴ء کے تناظر میں اس کا مفہوم ہے ''ہندوستان کے اندر خود مختار مسلم صوبہ'' — پہلا جملہ حسب ذیل ہے:

> Self-Goverment within the British Empire or

without the British Empire, the formation of consolidated North-West Indian Muslim state appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India.

یہ جملہ اقبال کا ہے اور خطبۂ الٰہ آباد کا سب سے اہم جملہ ہے۔ اس کا کوئی واسطہ نہرو کمیٹی سے نہیں ہے۔ اس کا تناظر اقبال کے خط مؤرخہ ۱۱ جنوری ۱۹۳۱ء سے متعین ہوتا ہے۔ یعنی "اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے۔" چودھری رحمت علی نے مندرجہ بالا جملے کا رُخ موڑنے کے لیے اسے اس طرح نقل کیا ہے۔" ...... Self Government (for India)
یہ ملاوٹ شرمناک ہے۔

چودھری رحمت علی کے علاوہ ان کے نام لیواؤں نے بھی سچ کو چھپانے اور جھوٹ کو فروغ دینے کے لیے عجیب اور بے بنیاد دعوے کیے ہیں۔ مثلاً چودھری خلیق الزمان نے لکھا ہے کہ چودھری رحمت علی نے پاکستان سکیم خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے پیش کی تھی اور اقبال اس سے متاثر ہوئے تھے۔[۱۶] رحمت علی نے ۱۹۳۱ء کے ایک خط بنام خواجہ عبدالرحیم میں ایک آئیڈیل کا خواب دیکھنے کا ذکر کیا ہے۔[۱۷] اسے ۱۹۱۵ء تک پیچھے لے جانے کی ضرورت بعد میں محسوس کی۔[۱۸] لیکن تقسیمِ ہند کی بات کرنے والے ۲۶ (چھبیس) افراد کا ذکر ۱۹۱۵ء سے پہلے خود کے کے عزیز کی فہرست میں ہے جو رحمت علی کے سب سے بڑے نام لیوا ہیں۔ چنانچہ رحمت علی کی اوّلیت ثابت کرنے اور علامہ اقبال کو تصورِ پاکستان سے بے دخل کرنے کے لیے کسی اور بنیاد کی ضرورت تھی۔ اس ضرورت کے پیش نظر کے کے عزیز نے دعویٰ کر دیا کہ علامہ اقبال دو قومی نظریے کے مخالف تھے۔ یہ نظریہ بہ تمام و کمال چودھری رحمت علی نے پیش کیا۔

## ۲

چودھری رحمت علی کو تصورِ پاکستان کا خالق اور پاکستان کا محرکِ اوّل ثابت کرنے کے لیے، کے کے عزیز نے، منصوبہ بندی کے تحت کام کیا ہے۔ رحمت علی کی طرح ان کا مسئلہ بھی یہ رہا کہ مفکر و مصورِ پاکستان کے مقام سے علامہ اقبال کو معزول کیسے کیا جائے۔ یہ

مقصد حاصل کرنے کے لیے پیرزادہ کا نمونہ ان کے کام آیا۔ انھوں نے بھی تصور (concept) کو "فرقہ وارانہ بنیاد پر تقسیمِ ہند" کی تجویز تک محدود کیا اور پیرزادہ کے کام کو وسعت دے کر اپنی کتاب (A History of the Idea of Pakistan) کو چار جلدوں میں مرتب کیا۔ اس بنا پر کے کے عزیز لکھتے ہیں کہ اقبال سے پہلے انگریزوں، ہندوؤں اور مسلمانوں نے "تقسیمِ ہند" اور "مسلم ریاست" کا مطالبہ کر دیا تھا۔[19] اس طرح اقبال کی اوّلیت کا خاتمہ تو ہوا لیکن خطبۂ الٰہ آباد Now or Never کی اشاعت سے پہلے پیش ہوا تھا۔ اس سنگِ گراں کو راستے سے ہٹانے کے لیے، کے کے عزیز نے، چودھری رحمت علی کی طرح، دو دعوے کیے۔ ایک یہ کہ اقبال دو قومی نظریے کے مخالف تھے۔[20] دوسرا یہ کہ اقبال نے "تقسیمِ ہند" کی کوئی تجویز پیش نہیں کی بلکہ ان کی تجویز ہندی وفاق کے اندر مسلم صوبوں کا بلاک بنانے کی تھی۔[21]

علامہ اقبال کو مسلم ریاست کی تجویز سے لاتعلق قرار دینے کے بعد چودھری رحمت علی کو حسبِ ذیل دلائل اور دعوؤں کی بنیاد پر، پاکستان کا مجوز، مصوّر اور محرک قرار دیا ہے:

- چودھری رحمت علی نے سب سے پہلے، دو قومی نظریہ، ناقابلِ تردید انداز کے ساتھ، پیش کیا۔
- اپنا اعلان نامہ Now or Never شائع کر کے ۲۸ / جنوری ۱۹۳۳ء کو مقتدر مسلم ریاست کا مطالبہ کیا۔
- اس ریاست کے حصول کے لیے "پاکستان نیشنل موومنٹ" قائم کر کے تحریک شروع کی۔
- مسلم ریاست کے لیے ایک نام "پاکستان" وضع کیا۔

تصورِ پاکستان سے قطع نظر، علامہ اقبال سے پہلے، "فرقہ وارانہ" (دو قومی نظریے کی) بنیاد پر "تقسیمِ ہند" کی جو تجاویز پیش ہوئیں، اگر وہ موثر تھیں اور پاکستان کا قیام ان کا مرہونِ منت ہے تو علامہ اقبال کے علاوہ رحمت علی کا مجوزِ پاکستان ہونا بھی غلط قرار پاتا ہے۔ تاہم ہندوؤں نے خطبۂ الٰہ آباد کی جو شدید مخالفت کی اور اس کی بنا پر علامہ اقبال کو

تند و تیز تنقید بلکہ گالیوں کا ہدف بنایا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے ہندو کبھی اس طرح مضطرب اور بدحواس نہیں ہوئے تھے۔ خطبہ تین سطحی مطالبات اور ایک نصب العین پر مشتمل ہے:

- آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے مطالبات کی حمایت (مطالبہ)
- ہندی وفاق کے اندر خود مختار مسلم ریاست کا قیام (مطالبہ)
- ہندی کنفیڈریشن۔ مسلم ریاست کے پاس اپنی الگ فوج، اندرونی (ہندو مسلم) توازن قوت (تجویز)
- مسلم ریاست کے تصور کی وضاحت اور اس کے قیام کی بشارت (نصب العین)

مسلم ریاست کا تصور صرف اقبال نے پیش کیا۔ مسلم ریاست کے نصب العین کا تعین بھی کیا۔ کے کے عزیز کے نزدیک اگر اقبال کا پیش کردہ حل مسلم کانفرنس کے مطالبات سے مختلف تھا تو اقبال کو مسلم کانفرنس کے مطالبات کی حمایت کا حق حاصل نہیں تھا۔ کے کے عزیز اقبال کا پیش کردہ تصور بیان بھی کرتے ہیں لیکن اس طرح کہ اس کے منطقی نتیجے، قیامِ پاکستان، سے پہلوتہی ہو سکے اور اس وقت کے مسلم مطالبات سے اس تصور کا تضاد نمایاں کیا جا سکے۔[۲۲] پروفیسر کے کے عزیز اقبال کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسلام میں روح اور مادہ نیز کلیسا و ریاست میں دوئی نہیں ہے۔ اسلام اخلاقی نصب العین کے ساتھ ایک سیاسی نظام بھی ہے۔ اقبال سوال اُٹھاتے ہیں کہ ''کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو بطور اخلاقی نصب العین کے تو برقرار رکھیں لیکن اس کے سیاسی نظام کے بجائے ان قومی نظامات کو اختیار کر لیں جن میں مذہب کی مداخلت کا کوئی امکان نہیں رہتا؟''[۲۳] کے کے عزیز یہاں تک پہنچ کر بھی یہ اعتراف نہیں کرتے کہ اقبال کے سوال کا جواب نفی میں ہے اور اقبال مقتدر مسلم ریاست کو ناگزیر خیال کرتے ہیں۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اس نکتے کی مزید وضاحت اقبال نے اس طرح کی ہے:

> ''اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے جو خود اس کا پیدا کردہ ہے الگ نہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔

اگر آپ نے ایک کو ترک کیا تو بالآخر دوسرے کا ترک بھی لازم آئے گا۔
میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان ایک لمحے کے لیے بھی کسی ایسے نظامِ سیاست پر غور کرنے کے لیے آمادہ ہوگا جو کسی ایسے وطنی یا قومی اصول پر مبنی ہو جو اسلام کے اصولِ اتحاد کی نفی کرتا ہو۔ یہ وہ مسئلہ ہے جو آج مسلمانانِ ہندوستان کے سامنے ہے۔"[۲۳]

کے کے عزیز مسلم ریاست کے اس تصور کو وقتی مسلم مطالبات سے خلط ملط کر کے اور اقبال پر تضاد کا الزام عائد کر کے اقبال کا تعلق مسلم ریاست کے تصور سے منقطع کرتے ہیں اور بزعمِ خود اقبال کے تصورِ مسلم ریاست کو ٹھکانے لگا دیتے ہیں۔ اقبال نے ہندو اکثریت اور انگریز سرکار کے ردِ عمل نیز اضطراب کو کم کرنے کی کوشش کی اور سمجھوتے کی گنجائش بھی رکھی، تاہم یہ الفاظ بھی لکھ دیے:

> Self-Government within the British Empire or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Indian Muslim state appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India.

کے کے عزیز یہ اقتباس، اس سے پہلے جملے سمیت، نقل کر کے لکھتے ہیں کہ بقول اقبال یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے پیش کی گئی تھی جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال وفاق کی بات کر رہے ہیں۔[۲۵] یہ درست ہے کہ اقبال نے اس طرح تاویل کا دروازہ کھول دیا تاہم یہ جملہ نہرو کمیٹی کے سامنے پیش نہیں ہوا۔ کے کے عزیز لکھتے ہیں کہ میں اقبال کے اپنے الفاظ سے نتائج اخذ کرتا ہوں۔[۲۶] اس اصول کے تحت، خطبۂ الٰہ آباد کے بعد دو ہفتوں کے اندر، علامہ اقبال کے اپنے ان الفاظ سے کیا نتیجہ اخذ ہوتا ہے؟ سید نذیر نیازی کے نام خط مؤرخہ ۱۱ جنوری ۱۹۳۱ء میں اقبال لکھتے ہیں:

"مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے...... اس ایک ریاست یا متعدد اسلامی ریاستوں میں جو شمال مغربی ہند میں اس اسکیم کے مطابق پیدا ہوں گی، ہندو اقلیت کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا۔"

اوپر درج شدہ جملے سے ''مسلم ریاست'' کا مفہوم حذف کرنے کے لیے کے کے عزیز لکھتے ہیں کہ اقبال نے formation کا لفظ استعمال کیا ہے creation کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ اقبال مسلم ریاست کی ''تخلیق'' کی بات نہیں کرتے ''تشکیل'' کی بات کرتے ہیں۔ تشکیل کا مطلب چھوٹے علاقوں کو ملا کر بڑا علاقہ بنانا ہے نہ کہ آزاد ریاست۔ آزاد ریاست بنائی نہیں جاتی، تخلیق کی جاتی ہے۔[27] کے کے عزیز اقبال کے الفاظ کو بحث کی بنیاد بناتے تو ہیں لیکن ان کا مفہوم بدلنے سے باز نہیں رہ سکتے۔ انگریزی لفظ ''فارم'' (form) کا مفہوم ''بنانا'' — ''قائم کرنا'' — بلکہ ''پیدا کرنا'' بھی ہے۔[28] اب اس سے کیا فرق پڑتا ہے کہ اقبال نے creation کا لفظ استعمال کیا یا formation کا۔ راغب احسن کے نام خط مؤرخہ ۱۵ ستمبر ۱۹۳۳ء میں اقبال نے صاف لکھا ہے کہ ''سب سے بڑا ضروری امر یہ ہے کہ شمال مغربی ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست پیدا کی جائے۔''[29] ایک اور مقام پر کے کے عزیز نے لکھا ہے کہ علامہ اقبال ''تقسیم'' — ''علاحدگی'' — یا ''توڑنے'' (partition, division. separation, splitting up) کی اصطلاحیں استعمال نہیں کرتے۔[30] علامہ اقبال اکثر distribution کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اس کا اطلاق کے کے عزیز ''ملک'' کے بجائے ''صوبوں'' پر کرتے ہیں، اس لیے کہ فرار کی کوئی راہ نکلنا ہوتی ہے۔ پارٹیشن یا ڈویژن کا مفہوم ہندوستان کی تقسیم ہے جبکہ ڈسٹری بیوشن کا مفہوم ہندوؤں اور مسلمانوں میں ہندوستان کی تقسیم ہے۔ اقبال نے اوّلاً خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) میں یہ لفظ استعمال کیا۔ تین سال بعد گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین کے رویے کی وضاحت کے ضمن میں اور مزید ساڑھے تین سال بعد خطوط بنام جناح میں ہندوستان کی، ہندوؤں اور مسلمانوں میں، ''تقسیم'' (distribution) کی بات کی۔[31] خطوط بنام جناح میں اقبال نے مسلم صوبوں کے علاحدہ وفاق کے قیام کا ذکر، واضح طور پر، کیا ہے۔ اس سے لفظ distribution کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔

کے کے عزیز نے علامہ اقبال کو دو قومی نظریے کا مخالف ثابت کرنے کے لیے جو شواہد اکٹھے کیے ہیں، وہ یہ ہیں۔ (۱) فروری ۱۹۱۲ء میں اقبال نے کہا کہ ''ہندوستان'' کی

قومیں آپس میں مل جائیں گی۔"(۲) ۶ر اپریل ۱۹۲۶ء کو اقبال نے کہا "میں دل سے چاہتا ہوں کہ ہندو اور مسلمان اپنے اختلافات کو دور کر کے ملک میں بھائیوں کی طرح سے رہیں۔"(۳) جنوری ۱۹۲۷ء میں اقبال نے ایک خطاب کے دوران کہا کہ "ہمارے لیے متحدہ قومیت کا تصور اچھا ہے...... پس اے ہندوؤ اور مسلمانو! تم ایسے تعلقات پیدا کرو کہ ہم اختلافات برداشت کر لیا کریں۔"(۴) مئی ۱۹۲۷ء میں اقبال نے کہا "مجھے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ میں سب سے پہلا ہندوستانی ہوں جس نے اتحادِ ہندو مسلم کی اہمیت و ضرورت کا احساس کیا اور میری ہمیشہ سے آرزو ہے کہ اتحاد مستقل حیثیت اختیار کر لے۔(۵) نومبر میں کہا کہ "اگر ہندوستان کی مختلف قوموں کے نمائندے مل کر ایک دفعہ تمام قوموں کو ایک مرکز پر جمع کرنے کی کوشش کریں تو عجب نہیں کہ کوئی قابلِ عمل نتیجہ پیدا ہو جائے۔" (۶) جنوری ۱۹۲۹ء میں بھی "مختلف قوموں کے اتحاد" کی بات کی۔

ان "شواہد" کی بنا پر کے عزیز بار بار لکھتے ہیں کہ اقبال دو قومی نظریے کے خلاف تھے۔[۳۲] چنانچہ ان کا نکتہ بہ نکتہ جائزہ لینا مناسب ہے۔ فروری ۱۹۱۲ء میں اقبال نے متحدہ قومیت کی بات نہیں کی، قوموں کے اتحاد کی بات کی ہے۔ اس سے مسلم تشخص اور دو قومی نظریے کی تردید نہیں بلکہ تائید ہوتی ہے۔ اسی تقریر کے دوران اقبال نے کہا کہ "مسلمانوں کو اپنی ترقی کے لیے خود ہاتھ پاؤں مارنے چاہئیں۔ ہندوؤں کو اب تک جو کچھ ملا ہے، محض اپنی کوششوں سے ملا ہے۔"[۳۳] اس جملے میں مسلمانوں اور ہندوؤں یعنی دو قوموں کا ذکر ہے۔

۶ر اپریل ۱۹۲۶ء کے بیان میں بھی اتحاد اور اتفاق کی تلقین ہے۔ نقل شدہ جملہ اپنے سیاق و سباق کے ساتھ اس طرح ہے:

> "حقیقت یہ ہے کہ پنجاب میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی کشیدگی کے باعث جو شرمناک حالات پیدا ہو رہے ہیں اور صوبے کی فضا جیسی مکدر ہو رہی ہے، اسے کوئی مخلص انسان اچھی نظروں سے نہیں دیکھتا۔ میں دل سے چاہتا ہوں کہ ہندو اور مسلمان اپنے اختلافات کو دور کر کے ملک میں

بھائیوں کی طرح سے رہیں اور بات بات میں ایک دوسرے کا سر نہ
پھوڑتے پھریں۔"

اسی بیان میں آگے چل کر اقبال کہتے ہیں کہ "موجودہ فضا ملک کے لیے بالبداہت باعثِ ننگ ہے اور مختلف اقوام کی اخلاقی و معاشرتی زندگی کے لیے نہایت مضرت رساں ہے۔"[۳۴] اقبال نے مختلف اقوام کا ذکر کیا ہے، نیز ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے کا سر پھوڑنے سے منع کیا ہے۔

مئی ۱۹۲۷ء کے خطاب میں بھی ہندو مسلم، دو قوموں کے، اتحاد کی اہمیت و ضرورت کا ذکر ہے۔ اس تقریر کے دوران اقبال نے "ہندوؤں کی افسوس ناک ذہنیت" پر حیرت کا اظہار کیا ہے اور اسی ایک وجہ کو الگ حلقۂ ہائے انتخاب کے لیے کافی خیال کیا ہے۔ تقریر کے آخر میں مسلمانوں سے کہا کہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں اس لیے کہ ہندوؤں اور حکومت کی کوششیں ان کے خلاف جاری ہیں۔[۳۵]

۹ر نومبر ۱۹۲۷ء کے بیان میں بھی "مختلف قوموں" اور "تمام قوموں" کا ذکر ہے۔ مسلم تشخص کی نفی نہیں ہے۔ نقل شدہ جملے سے پہلے اقبال نے کہا کہ "اتحاد کانفرنسوں کی ناکامی اور دیگر رنج دہ حالات نے مسلمانوں کو اس پر مجبور کر دیا ہے کہ وہ بحیثیت اقلیت اپنی پوزیشن اور اپنے مفاد کا خیال رکھیں۔"[۳۶] جنوری ۱۹۲۹ء کے خطاب میں بھی "ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں" (قوموں) کی مصالحت کا ذکر ہے۔[۳۷]

"متحدہ قومیت" کا ذکر صرف جنوری ۱۹۲۷ء کے خطاب میں ہے۔ ہندو مسلم فسادات ہوشربا تھے۔ ان پر قابو پانا ضروری تھا۔ اقبال نے سخت اضطراری حالت میں ۱۹۰۵ء کے بعد، پوری زندگی کے دوران، صرف اسی موقع پر متحدہ قومیت کی حمایت کی۔ دوسرے تمام زیرِ بحث بیانات میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو اتحاد، اتفاق اور مصالحت کی تلقین کی ہے۔ اس سے دو قومی نظریے کی نفی نہیں ہوتی۔ دو قومی نظریے کی نفی اس وقت ہوتی ہے جب قومیت کی بنیاد دین کے بجائے وطن پر رکھی جائے۔

کے کے عزیز نے جس طرح سچ کو چھپایا ہے، اسے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے اور ان

کی فریب کاری پر غصہ آتا ہے۔ موصوف بلند پایہ محقق اور مؤرخ ہونے کا تاثر دیتے ہیں اور پاکستان کے موضوع پر لکھنے والوں کو، سچ نہ لکھنے کی بنا پر، بُرا بھلا کہتے ہیں۔[۳۸] خود سورج کو گرد اڑا کر چھپانا چاہا ہے۔ موصوف نے یہ خیال بھی نہیں کیا کہ جب انسان کا پول کھلتا ہے تو سبکی ہوتی ہے۔ بلند پایہ ہونے کی صورت میں سبکی زیادہ ہوتی ہے۔ کے کے عزیز نے اقبال کے مکتوب مؤرخہ ۲۸/ مارچ ۱۹۰۹ء بنام فرخ امرتسری کا اقتباس خود درج کیا ہے۔[۳۹] اس میں دو قومی نظریے کی حمایت موجود ہے۔ موصوف نے اقبال کے خط بنام سید سلیمان ندوی مؤرخہ ۱۸/ مارچ ۱۹۲۳ء کا اقتباس بھی درج کیا ہے۔[۴۰] جس میں اہلِ خلافت کی ''متحدہ قومیت'' پر اقبال نے گرفت کی ہے۔ ان دو اقتباسات کے ماسوا کے کے عزیز نے، اسلامی تصورِ قومیت کے ضمن میں اقبال کے وہ سب حوالے نظر انداز کر دیے ہیں جو کلامِ اقبال کے ہر حصے میں موجود ہیں۔ اگر اقبالیات پر موصوف کی نظر گہری نہیں تھی تو اس کی ذمہ داری کسی اور پر عائد نہیں ہوتی۔ خطبہ علی گڑھ کا ترجمہ بعنوان ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر (از مولانا ظفر علی خان) دستیاب رہا ہے۔ مقالاتِ اقبال میں بھی شامل ہے۔ اصل انگریزی متن بھی ۱۹۸۲ء میں شائع ہو گیا تھا۔[۴۱] کے کے عزیز نے اس کے کچھ حصے مردم شماری کی رپورٹ میں پڑھے۔[۴۲] موصوف نے اقبال کی نظم ''موڑ'' کا ذکر طنز کے ساتھ کیا ہے لیکن عنوان غلط لکھا ہے۔[۴۳] اس سے ظاہر ہے کہ بانگِ درا کھول کر دیکھی نہیں۔ بانگِ درا کے تیسرے حصے میں بیشتر منظومات اسلامی تصورِ قومیت کا مظہر ہیں۔ ''وطنیت'' ''ترانۂ ملی'' ''جوابِ شکوہ'' اور ''خضرِ راہ'' میں اس تصور کا زوردار اظہار ہوا ہے۔ مثنوی رموزِ بیخودی تصورِ ملت کو اُجاگر کرتی ہے۔ اقبال کا یہ سارا کلام کے کے عزیز کے مطالعے سے باہر رہا ہے۔ ایسی کوتاہی سے تحقیق کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے۔ خطبۂ الٰہ آباد میں بھی یہ تصور نمایاں ہے جسے موصوف نے عمداً نظر انداز کیا ہے۔ دو قومی نظریے سے متعلق سر سیّد کی متعدد آرا کو عزیز نے تاریخِ تصورِ پاکستان کی، اپنی تیار کردہ، فہرست میں شامل کیا ہے۔ اقبال کے خطوط، بیانات اور منظومات سے لاتعلق رہے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ رحمت علی کا نام اقبال سے پہلے درج کیا ہے۔ یہ اندراج بھی جس بیان کی بنیاد پر ہوا ہے، اس کی سند مشکوک ہے اور اس کا اصل

متن دستیاب نہیں ہے۔ کے کے عزیز بھی اسے مستند نہیں مانتے۔[۴۴] جبکہ اقبال کی آرا محفوظ و موجود ہیں اور شائع و عام ہیں۔ اقبال کا اسلامی تصورِ قومیت ایک روشن حقیقت ہے، جس پر پردہ ڈالنا ممکن نہیں۔ کے کے عزیز نے مخصوص مقاصد کے تحت اس کا انکار کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک دنیا کے مسلمان ایک اُمت یا ایک قوم اپنے عقیدے کی بنیاد پر ہیں۔ برِصغیر کی سطح پر اسے دوقومی نظریہ ان معنوں میں کہا جاتا ہے کہ ہندو اور مسلمان دو الگ قومیں ہیں۔ اقبال کے دو بنیادی تصورات میں سے ایک ''تصورِ ملت'' ہے۔[۴۵] فرخ امرتسری کے نام خط لکھنے کے وقت رحمت علی بارہ برس کے تھے۔ اس سے پہلے بعض نظموں میں ''انجمن حجاز''—— ''درماندہ کارواں''— اور ''بزم'' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔[۴۶] یہ شعر ۱۹۰۶ء کا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے[۴۷]

''رموزِ بیخودی'' کا موضوع ہی ملت ہے۔ اس میں ایک الگ باب وطنی قومیت کی تردید میں ہے۔ خطبۂ الٰہ آباد کا ابتدائی حصہ بھی اسلام کے قومیت ساز پہلو سے بحث کرتا ہے۔ یہ پورا سرمایہ فکرِ رحمت علی کے پمفلٹ (Now or Never) سے پہلے کا ہے۔ اسلامی تصورِ قومیت کے تناظر میں اقبال کا کوئی ثانی نہیں اور رحمت علی تو اقبال کی گرد کو بھی نہیں پہنچتے۔ رحمت علی نے اس مختصر سے پمفلٹ کے چند پیروں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کا فرق بتایا ہے اور یہ لکھا ہے کہ مسلمانوں کا مذہب، ان کی ثقافت، تاریخ، روایت اور معاشرت غیر مسلموں سے مختلف ہے۔ ہم مل کر کھانا نہیں کھاتے اور باہم شادیاں نہیں کرتے۔ ہماری جنتری، رسوم، خوراک اور لباس ان سے مختلف ہے۔[۴۸]

غالباً آخری دو جملے ہیں جو کے کے عزیز کو اقبال کے ہاں نہیں ملے اور یہ دعویٰ کر دیا کہ دوقومی نظریہ ناقابلِ تردید انداز کے ساتھ رحمت علی نے پیش کیا۔ اس ضمن میں دو نکات قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ اقبال سامنے کی باتوں کو بیان کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ مثلاً یہ سامنے کی بات ہے کہ صوفیہ کا ایک گروہ ہمیشہ دکانداری کرتا رہا ہے۔ یہ گروہ عجیب وغریب

طریقوں سے سادہ لوح مسلمانوں کو پہچانتا ہے۔ تاریخ تصوّف میں یہ تفصیل لکھ کر اس لیے قلم زد کر دی کہ "سب مسلمان اس فرقے کے مردود ہونے پر متفق ہیں، اس واسطے اس کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں۔"⁹۹ یہ بات بھی سامنے کی تھی کہ ہندو پانی اور مسلم پانی الگ الگ ہوتا تھا۔ ہندو اور مسلمان مل کر کھانا نہیں کھاتے تھے اور باہم شادیاں نہیں کرتے تھے۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے ہندوستان کے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے فرق کے بالمقابل مشرقِ وسطیٰ کے مسلمانوں اور غیر مسلموں کی ان مماثلتوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اسلام ہمیں اہلِ کتاب کے ساتھ مل کر کھانا کھانے اور ان کی عورتوں سے شادی کی اجازت دیتا ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اقبال کا یہی بیان رحمت علی کی مذکورہ تحریر کا ماخذ ہے۔ رحمت علی نے سامنے کی ایک ایسی بات بیان کر دی جو اقبال کی تحریر میں بین السطور موجود تھی۔ اپنے تحقیقی مقالے میں راشدہ ملک نے بھی رحمت علی کے ان جملوں کے ماخذ کی نشاندہی خطبۂ الٰہ آباد میں کی ہے۔

لباس ہندو اور مسلمان ایک جیسا بھی پہن لیتے ہیں۔ دونوں اقوام کا انگریزی پڑھا لکھا طبقہ مغربی لباس بھی استعمال کرتا ہے۔ ایک دوسرے کی بعض رسوم میں ہندو اور مسلمان شرکت بھی کرتے ہیں۔ ان کی خوراک بھی یکسر مختلف نہیں ہے تاہم ساتھ مل کر کھانے پینے سے کترانا اور باہمی شادیوں سے اجتناب دونوں اقوام کے فرق اور علاحدگی کو ثابت کر دیتا ہے۔ ہندوؤں کا استدلال یہ تھا کہ اس فرق و امتیاز کے باوجود دونوں اقوام صدیوں سے اکٹھی رہ رہی ہیں، چنانچہ مستقبل میں بھی اکٹھی رہ سکتی ہیں۔ علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں جو دلیل پیش کی وہ حقیقت و واقعیت پر مبنی اور اپنی مثال آپ ہے۔ اس کے متعلقات و اجزا حسبِ ذیل ہیں:

- بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین اور نظامِ سیاست کے اسلام ہی سب سے بڑا عنصر تھا جس سے مسلمانانِ ہند کی تاریخِ حیات متاثر ہوئی۔ ہندوستان میں مسلم جماعت کی تشکیل صرف اسلام کی مرہونِ منت ہے۔
- دینوی نظامِ سیاست مسیحیت میں موجود نہیں تھا۔ چنانچہ اہلِ مغرب بجا طور پر یہ

سمجھے کہ مذہب کا معاملہ فرد کی ذات تک محدود ہے۔ لیکن اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں۔

- یورپ کی مسیحی ریاستوں نے مذہب سے عملاً علاحدگی اختیار کر لی ہے اور وہاں قومی اغراض کے تحت متفرق ریاستیں بن گئی ہیں، اس طرح مسیحؑ کے عالمگیر اخلاقی نظام کی جگہ قومی اخلاقی نظاموں نے لے لی ہے۔
- دنیائے اسلام کے پیشِ نظر ایک عالمگیر نظامِ سیاست ہے جس کی اساس وحی پر ہے۔
- اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہنِ انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے۔
- اسلام کی تقدیر خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے، اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔
- یہ ممکن نہیں کہ ہم اسلام کو بطور ایک اخلاقی نصب العین کے تو برقرار رکھیں لیکن اس کے نظامِ سیاست کو رد کر کے ایسے قومی نظامات اختیار کر لیں جن میں مذہب کی مداخلت کا امکان نہیں رہتا۔ ایسا کرنے سے اسلام کا وہی حشر ہو گا جو مغرب میں مسیحیت کا ہوا ہے۔
- مسلمان کسی ایسے نظامِ سیاست کو قبول نہیں کر سکتے جو ایسے وطنی و قومی اصول پر مبنی ہو جو اسلام کے اصولِ اتحاد کی نفی کرتا ہو۔
- ہندوستان کے مختلف مذاہب میں ایک وسیع جماعت بننے کا رجحان نہیں ہے۔ ہر گروہ مضطرب ہے کہ اس کی ہیئتِ اجتماعیہ برقرار رہے۔
- ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے۔ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے صرف اسی صورت میں زندہ رہ سکتا ہے جب وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر لے۔
- یہ اس مرکزی حکومت کے تحت ممکن نہ ہو گا جسے ہندو قوم پرست اس لیے قائم کرنا چاہتے ہیں کہ ان کو دوسری ملتوں پر ہمیشہ کے لیے غلبہ حاصل ہو جائے۔

چودھری رحمت علی نے فکرِ اقبال سے فیضان حاصل کیا۔ ۵۰ اور جوشِ عمل کا مظاہرہ بھی کیا لیکن اقبال کے پیغام کا پورا ادراک نہ کر سکے یا اس سے انحراف کیا۔ یہ نکتہ کہ اسلام ایک اجتماعی سیاسی نظام ہے اور کسی وطنی قومی نظام کے تحت بروئے کار نہیں آ سکتا خطبۂ الٰہ آباد کی جان ہے۔ محمد احمد خان نے اس نکتے کو عمدگی سے اُجاگر کیا ہے۔ ۵۱ اقبال کا مضمون بعنوان "جغرافیائی حدود اور مسلمان" اقبال کے اسی شاہکار استدلال پر مبنی ہے۔ پاکستان کی فکری و نظریاتی اساس واقعیت و صداقت پر مبنی دلائل، جامعیت اور فکری پختگی و عظمت کے ساتھ صرف علامہ اقبال کے کلامِ نظم و نثر میں ہے۔ لفظوں اور جملوں کے ہیر پھیر یا خاص مقاصد کے تحت غلط تاویلات اور غلط دعووں سے حقیقتِ ابدی کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال نے اسلامی ریاست کو خود نصب العین بتایا ہے۔ یہ ایک بڑے نصب العین اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا لازمی جز ہے اور اسلامی اتحاد کی طرف ایک اہم پیش رفت ہے۔

چودھری رحمت علی نے Now or Never میں یہ تو لکھا کہ اسلام پرائیویٹ نہیں ہے لیکن یہ مثبت بات نظر انداز کر دی کہ اسلام کا ایک اجتماعی سیاسی نظام ہے جو ایک آزاد اور مقتدر مسلم ریاست ہی میں بروئے کار آ سکتا ہے۔ اس طرح اسلامی نشاۃِ ثانیہ سے دست بردار ہو گئے۔ چودھری رحمت علی نے جہاں کہیں اقبال کے پیغام سے انحراف کیا ہے وہیں غلط راہوں پر جا پڑے ہیں۔ اقبال ہندی مسلمانوں کو متحد و منظم ہونے کی تلقین کرتے رہے جب کہ رحمت علی نے ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنائی اور مسلم سیاسی پیش قدمیوں کے ساتھ قدم ملا کر چلنے کے بجائے علامہ اقبال، مسلم لیگ اور قائد اعظم کی مخالفت کو وتیرہ بنا لیا۔ اس طرح قیامِ پاکستان میں مدد تو کیا ملتی خود رحمت علی کو اپنی ناروا حرکتوں کا افسوس ناک خمیازہ بھگتنا پڑا۔ ۵۲

کے کے عزیز لکھتے ہیں کہ اقبال کی مسلم ریاست کی تجویز مبہم تھی۔ اقبال نے مختلف سمتوں میں استدلال کیا اور اپنے پیچھے تنازعہ چھوڑ گئے جبکہ رحمت علی نے ایک تصور کو اپنایا اور اس کے حق میں شدت سے آواز اُٹھائی۔ ۵۳ مزید لکھا ہے کہ رحمت علی کے الفاظ زبردست اور تحریر غیر مبہم تھی۔ ۵۴

اس بات کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ رحمت علی کا پمفلٹ علامہ اقبال کے خطبوں کی خوشہ چینی پر مشتمل تھا۔ خطبۂ الٰہ آباد کی تہ داری شعوری تھی اور بر سرِ زمین حقائق سے مطابقت رکھتی تھی۔ توضیح کے لیے ایک مثال کافی ہوگی۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال کہتے ہیں:

> A redistribution of British India, calculated to secure a permanent solution of the communal problem is the main demand of the Muslims of India. If, however, the Muslim demand of a territorial solution of the communal problem is ignored, then I support as emphatically as possible the Muslim demands repeatedly urged by the All-India Muslim League and Muslim Conference.[55]

اقبال کہتے ہیں کہ ہندو مسلم مسئلے کا حل اگر برطانوی ہند کی از سرِ نو تقسیم سے نہیں کیا جاتا تو میں، زوردار انداز سے، ان مسلم مطالبات کی تائید کروں گا جن پر بار بار آل انڈیا مسلم لیگ اور مسلم کانفرنس نے زور دیا ہے۔ یہ دونوں جہات نہ مختلف ہیں، نہ متضاد ہیں اور نہ مبہم ہیں۔ در حقیقت مسلم لیگ کا قیام، جداگانہ انتخابات، آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے مذکورہ مطالبات اور چودہ نکات نیز ہندوستان کے اندر خود مختار مسلم ریاست کا مطالبہ اور آزاد و مقتدر مسلم ریاست کے نصب العین کا تعین اور قرار دادِ پاکستان —— ایک ہی سمتِ سفر کے مختلف مراحل ہیں۔ اقبال نے آل انڈیا مسلم لیگ اور مسلم کانفرنس کے مطالبات کی زوردار حمایت اس لیے کی کہ یہ مرحلہ ابھی طے نہیں ہوا تھا۔ اقبال نے گول میز کانفرنس (جو لندن میں جاری تھی) کے ضمن میں کہا:

> ”مجھے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ہمارے مندوبین کی کامیابی کا اندازہ صرف اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ وہ کانفرنس کے غیر مسلم مندوبین سے قراردادِ دہلی کے مطالبات کہاں تک منوا لیتے ہیں۔“[۵۶]

اور حال یہ تھا کہ گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین، غیر مسلم مندوبین سے، یہ مطالبات منوا نہ سکے۔ ہندو زعما ان مطالبات کا مقصد بھی ہندوستان کو مسلم اور غیر مسلم

حصوں میں تقسیم کرنا سمجھتے تھے۔[۵۷] اقبال نے ان مطالبات پر زور دینے کے ساتھ ساتھ کچھ آگے کی باتیں بھی کیں اور ہندی مسلمانوں کے لیے نہ صرف ایک نصب العین متعین کیا بلکہ اس کے حصول کی بشارت بھی دے دی۔ اس وقت کے زمینی حقائق کے پیش نظر یہی طریقہ کار درست تھا۔

چودھری رحمت علی کے مبینہ ایک ہی تصور کو اپنانے اور اس کے حق میں شدت سے آواز اُٹھانے نیز زبردست اور غیر مبہم انداز اختیار کرنے کے ضمن میں دو واضح حقائق کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ Now or Never سے دو برس پیشتر انقلاب نے آواز اُٹھائی:

> ''پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان اسلامی ملک ہیں۔ ان میں اسلام کا علم بلند کرو۔''

کیا یہ اعلان ایک ہی تصور کا حامل، زوردار اور غیر مبہم نہیں ہے؟ اور کیا اس سے Now or Never کی مبینہ اوّلیت کا خاتمہ نہیں ہو جاتا؟ انقلاب اور اس پمفلٹ میں قدرِ مشترک اقبال کا فیضان ہے۔ اگر موازنہ و مقابلہ کرنا ہو تو علامہ اقبال اور چودھری رحمت علی میں نہیں ہونا چاہیے۔ اقبال کے فیض یافتگان کا آپس میں ہونا چاہیے۔ رحمت علی کا مقابلہ انقلاب کے مدیر مولانا غلام رسول مہر سے ہونا چاہیے جنھوں نے اس اعلان نامے کی منظوری دی یا عبدالمجید سالک سے ہونا چاہیے جنھوں نے اپنے ۷ رجنوری ۱۹۳۱ء کے کالم میں لکھا کہ ''ہندو چیں کریں یا پیں انشاء اللہ تعالیٰ ہند میں اسلامی سلطنت قائم ہو کر رہے گی۔''

دوسری حقیقت یہ ہے کہ چودھری رحمت علی کا غیر مبہم تصور فیضانِ اقبال کا مرہونِ منت ہے۔ اس فیضان سے باہر قدم رکھتے ہی چودھری رحمت علی نے مبہم، لایعنی اور ناقابلِ عمل ''تصورات'' پیش کیے۔ کے کے عزیز نے رحمت علی ایک سوانح عمری کے پانچویں باب میں The Expanding Vision کے زیرِ عنوان انھیں بیان کیا ہے۔ بانگستان۔ عثمانستان۔ 'سات مضبوط قلعوں'۔ اور 'دس مسلم ریاستوں' کے ساتھ، ''براعظم دینیہ'' (The Continent of Denia) پر غور کریں تو رحمت علی کا تصوراتی ابہام بلکہ انتشار واضح ہو جائے گا۔ وہ ''براعظم دینیہ'' کی تحریک کے بانی بھی ہیں۔ یہ تصور اور تحریک اگر مسلم قومیت

کی نفی نہیں ہے تو ہندو قومیت کی نفی ضرور ہے۔ برِ صغیر میں ہندو قوم کی اکثریت تھی اور ہے۔ برِ صغیر کے بڑے حصے پر اس کا حق مسلم ہے۔ اگر وہ اپنے ملک کو ہندوستان کہے تو وہاں کی مسلم آبادی کو اطمینان ہوگا لیکن اس کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے ملک کو بھارت کہے۔ اس سے اسے کوئی روک نہیں سکتا، نہ روک سکا ہے۔ بھارت، پاکستان، بنگلہ دیش موجود حقائق ہیں۔ یہ ''براعظم دینیہ'' کیا چیز ہے اور کہاں ہے؟

چودھری رحمت علی کے اس اعزاز کو ماننا چاہیے کہ انھوں نے شمالی مغربی ہندی صوبوں پر مشتمل مسلم ریاست کا نام ''پاکستان'' تجویز کیا اگرچہ یہ نام بھی بلاواسطہ یا بالواسطہ اقبال کے فیضان واثر کا نتیجہ ہے۔[58] اس نام کو معنویت اس لیے ملی کہ برِ صغیر کے مسلمانوں نے قائداعظم کی قیادت میں پاکستان قائم کیا۔ یہ معنویت رحمت علی کی Pakistan National Movement کی مرہونِ منت نہیں ہے۔ رحمت علی نے تحریک تو براعظم دینیہ کی بھی چلائی۔ اس کا نتیجہ بھی صفر رہا۔ کے کے عزیز نے چودھری رحمت علی کو علامہ اقبال اور قائداعظم کے مقام پر فائز کرنا چاہا اور اس ضمن میں، بڑے پیمانے پر، غلط بیانیوں سے کام لیا۔[59] پروفیسر عزیز نے بہت گمراہی پھیلائی ہے۔ اس گمراہی کا اندازہ ان کتابوں سے بھی ہوتا ہے جو اس ضمن میں پنجاب کے بعض چودھریوں نے شائع کی ہیں۔

اس سلسلے میں تین کتب یکے بعد دیگرے منظرِ عام پر آئیں۔ ۱۹۹۵ء میں **چودھری رحمت علی اور تحریکِ پاکستان** از عبدالحمید شائع ہوئی۔ ۱۹۹۷ء میں چودھری محمد اشرف کی کتاب **مصوّرِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق** اور اسی سال کے اواخر میں نثار احمد کسانہ کی تالیف **مطالبۂ پاکستان اور چودھری رحمت علی** کی اشاعت ہوئی۔ تینوں کتب میں کے کے عزیز کے حوالے جابجا موجود ہیں۔

تینوں کتابیں ان بے بنیاد دعوؤں کی تائید وتوثیق کرتی ہیں کہ پاکستان کا تصوّر ۱۹۱۵ء میں بزمِ شبلی میں پیش ہوا۔ علامہ اقبال تصوّرِ پاکستان کے خالق نہیں ہیں۔ خطبۂ الٰہ آباد میں ہندوستان میں ایک قوم اور ایک وفاق کا تصوّر ہے جبکہ Now or Never میں دو قوموں کا ذکر اور دو علاحدہ وفاقوں کا مطالبہ ہے۔ تحریکِ پاکستان کا آغاز چودھری رحمت علی

نے کیا اور وہی پاکستان کے بانی ہیں وغیرہ — اگرچہ زیرِ نظر اوراق میں یہ امور زیرِ بحث آ چکے ہیں تاہم ان کتب کے مندرجات پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ ذیل میں ان کتابوں میں پیش کیے گئے بعض اہم اور مشترکہ نکات کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

ایک دعویٰ جسے سب نے دُہرایا ہے وہ رحمت علی کا ایک مفروضہ بیان ہے جو انھوں نے ۱۹۱۵ء میں ''بزمِ شبلی'' میں افتتاحی خطبے کے طور پر دیا۔ اس بیان کا انکشاف رحمت علی نے ۱۹۴۷ء میں اپنی تصنیف ''پاکستان'' میں کیا۔ یہ حوالہ دے کر عبدالحمید نے لکھا ہے کہ ''کسی نے بھی اس پر نہ تو کسی قسم کا اعتراض کیا اور نہ ہی اسے غلط قرار دیا اس لیے اسے تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔'' اس دعوے کے درست ہونے کی ایک دلیل یہ پیش کی ہے کہ حکیم محمد حسن قرشی اسلامیہ کالج میں چودھری رحمت علی کے ہم سبق تھے۔ ان کے بیٹے حکیم آفتاب احمد قرشی نے اس واقعے کی، اپنی کتاب میں، توثیق کی ہے۔[۶۰] چودھری محمد اشرف نے بھی حکیم آفتاب احمد کی تحریر نقل کی ہے اور چودھری رحمت علی کا بیان کردہ، بزمِ شبلی سے علاحدگی اختیار کرنے کا، واقعہ بھی نقل کیا ہے۔[۶۱] نثار احمد کسانہ نے حکیم آفتاب احمد قرشی کی تحریر کو اپنی کتاب کے سرورق پر درج کیا ہے۔ تحریر یہ ہے:

> ''چودھری رحمت علی نے دیگر دوستوں کے ہمراہ لاہور میں ''بزمِ شبلی'' قائم کی تھی جس کے اجلاس میں انہوں نے ۱۹۱۵ء میں تقسیم ملک کا انقلاب آفرین نظریہ پیش کیا۔ یہ گویا مطالبۂ پاکستان کی ابتدا تھی۔''

نثار احمد کسانہ نے پروفیسر احمد سعید، پروفیسر کے عزیز، خود رحمت علی اور عارف بٹالوی کے اقتباسات کتاب میں درج کیے ہیں۔ ان سے مذکورہ دعوے کی توثیق نہیں ہو سکتی تاہم ایک گواہی میاں غلام قادر کی نقل ہے لیکن وہ بھی لاحاصل ہے۔[۶۲]

عبدالحمید کی یہ دلیل عجیب ہے کہ چودھری رحمت علی کے دعوے پر کسی نے اعتراض نہیں کیا اور کسی نے اسے غلط نہیں ٹھہرایا لہٰذا وہ تسلیم ہونا چاہیے۔ رحمت علی کی کتاب لاہور سے شائع ہوتی تو اس دلیل میں وزن ہوتا۔ ان کی کتاب وسط ۱۹۴۷ء میں کیمبرج سے شائع ہوئی اور پاکستانی صاحبانِ علم کے مطالعے سے باہر رہی۔ اگر رحمت علی کے دعوے پر

کسی نے اعتراض نہیں کیا تو یہ بھی درست ہے کہ کسی نے اس کی توثیق بھی نہیں کی۔ اب جبکہ اسے درست ٹھہرایا جا رہا ہے تو غلط بھی قرار دیا جا رہا ہے۔

چودھری رحمت علی کے بقول انھوں نے ۱۹۱۵ء میں بزمِ شبلی کے خطبۂ افتتاحیہ میں کہا کہ ہندوستان کا شمالی علاقہ مسلم ہے اور ہم اسے ایک مسلمان مملکت بنا دیں گے۔[۶۳] اس بیان کو کئی بار کے کے عزیز نے اور کم از کم ایک ایک دفعہ مذکورہ چودھری صاحبان نے نقل کیا۔[۶۴] سوال یہ ہے کہ کیا ۱۹۱۵ء میں کسی اخبار نے اس بیان کو شائع کیا؟ کسی رسالے، کسی کتاب یا کسی اخباری مضمون میں ۱۹۴۷ء سے پہلے اس کا ذکر ہوا؟ جواب نفی میں ہے۔ کے کے عزیز کو بھی معاصر شہادت نہیں مل سکی۔ خود رحمت علی کو کم از کم ۱۹۳۳ء کے اواخر تک اس بات کا کوئی علم نہیں تھا کہ انھیں اپنے خواب کو ۱۹۳۱ء سے ۱۹۱۵ء تک پیچھے لے جانا پڑے گا۔[۶۵]

چودھری رحمت علی نے جس مقصد کی خاطر ۱۹۱۵ء کا واقعہ تصنیف کیا وہ مقصد ان کے نام لیواؤں سمیت تقسیمِ ہند کی تجاویز مرتب کرنے والوں کے ہاتھوں فوت ہو گیا مذکورہ تینوں کتابوں میں تقسیمِ ہند کی تجاویز کا ذکر ہے۔ عبدالحمید نے اپنی فہرست کو چودھری رحمت علی کی پیروی میں چار افراد تک محدود رکھا ہے اور وہی ترتیب قائم کی ہے۔ چودھری رحمت علی، سردار گل محمد خان، مولانا حسرت موہانی اور علامہ اقبال۔[۶۶] جس لاعلمی ignorance کا شکار رحمت علی تھے اسی کا شکار عبدالحمید بھی ہیں۔ چودھری محمد اشرف اور نثار احمد کسانہ تقسیمِ ہند کی تجاویز کو شریف الدین پیرزادہ اور کے کے عزیز کی طرح جان برائیٹ تک پیچھے لے گئے ہیں اور کم از کم چھ افراد کا ذکر ترتیب میں رحمت علی سے پہلے موجود ہے۔ کے کے عزیز اور ان کے پیروکار چودھری رحمت علی کا نام علامہ اقبال سے پہلے درج کرتے ہیں۔ کے کے عزیز نے اپنی مرتب کردہ فہرست میں سر سید کا نام کئی مرتبہ دو قومی نظریے کی بدولت درج کیا ہے جبکہ علامہ اقبال کو دو قومی نظریے کا مخالف قرار دیا ہے۔ ۱۹۱۵ء والا رحمت علی کا بیان درست ہوتا تو بھی اسلامی نظریہ قومیت (برِ صغیر کی سطح پر دو قومی نظریہ) کی بدولت اقبال کا نام ۱۹۱۵ء سے پہلے متعدد بار درج ہو سکتا تھا۔ حسب ذیل تھا

کو نظر انداز کرنا یا ان سے لاعلمی (ignorance) کے کے عزیز اور ان کے پیروکاروں کا وتیرہ اور وصف ہے:

(۱) ۱۹۰۶ء کا اقبال کا یہ شعر:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملّت کی اتحادِ وطن نہیں ہے[۶۶]

(۲) مارچ ۱۹۰۷ء کی غزل جس کے چند اشعار یہ ہیں:

سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہوگا
سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا
میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہوگا[۶۷]

(۳) جون ۱۹۰۷ء کی نظم بعنوان "طلبہ علی گڑھ کالج کے نام"[۶۸]

(۴) اکتوبر ۱۹۰۸ء کی نظم بعنوان "پیامِ عشق"[۶۹]

(۵) اگست ۱۹۰۸ء کی نظم بعنوان "صقلیہ (جزیرۂ سسلی)"[۷۰]

(۶) دسمبر ۱۹۰۸ء کی نظم بعنوان "عبدالقادر کے نام"[۷۱]

(۷) ۲۸/مارچ ۱۹۰۹ء کا اقبال کا خط بنام منشی غلام قادر فرخ امرتسری جس میں ہندو مسلم مشترکہ قومیت کو ناقابلِ عمل قرار دیا۔[۷۲]

(۸) ۱۹۱۰ء میں لکھے گئے شذراتِ فکر بعنوان *Stray Reflections*[۷۳]

(۹) فروری ۱۹۱۱ء کا خطبہ علی گڑھ جس کا ترجمہ ظفر علی خان نے ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر کے عنوان سے کیا۔[۷۴]

(۱۰) ۱۹۱۱ء کی منظومات بعنوان "شکوہ"، "ترانۂ ملی"، "وطنیت"، "خطاب بہ جوانانِ اسلام"، "غرۂ شوال یا ہلالِ عید"

(۱۱) ۱۹۱۱ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کا اعتراف و اعلان۔[۷۵]

(۱۲) ۱۹۱۲ء کی منظومات بعنوان "شمع اور شاعر"، "مسلم"، "حضور رسالت مآب میں"، "جوابِ شکوہ"

اگلے تین برسوں میں ملی منظومات کا نقطۂ کمال مثنوی اسرارِ خودی ہے۔ جس کا محور ہندوستانیت کی جگہ اسلام ہے۔ یہ سلسلہ اقبال کی زندگی میں جاری رہا۔ یہاں یہ وضاحت مقصود تھی کہ رحمت علی کے ۱۹۱۵ء کے ایک مشکوک و جعلی بیان کو تو فہرست میں ایک نمبر الاٹ کیا گیا جبکہ یہ بیان درست ہے تو بھی اس کا تحریکِ پاکستان پر کوئی اثر مرتب نہ ہوا کہ اس کا انکشاف ہی ۱۹۴۷ء میں ہوا۔ اس کے برعکس کلامِ اقبال ہندوستان گیر تھا اور قومی و ملی بیداری میں اس کا مستقل کردار ہے۔ ایک مفروضہ بیان کے مقابلے پر ان حقائق و شواہد کو نظر انداز (Ignore) کرنا لاعلمی و جہالت (Ignorance) ہے۔[۷۶]

چودھری رحمت علی کے پمفلٹ (Now or Never) کو کے کے عزیز کی پیروی میں "تصورِ پاکستان" قرار دیا گیا ہے۔[۷۷] اس کے لیے تینوں مذکورہ کتابوں میں یہ مؤقف اختیار کیا گیا ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد میں ہندی وفاق کی حمایت ہے اور ہندوستان کے اندر مسلم صوبے کے قیام کی تجویز ہے۔[۷۸] گزشتہ اوراق میں خطبۂ الٰہ آباد کے تناظرات بیان ہو چکے ہیں۔ یہ خطبہ ایک جہت جبکہ مختلف سطحیں رکھتا ہے۔ اس میں مسلم ریاست کے نصب العین اور اس کے قیام کی بشارت ہے نیز اس مسلم ریاست کے قیام کے لیے راہ نما اصولوں کی وضاحت ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے جو کچھ لکھا ہے اس کی کوئی دوسری تاویل ممکن نہیں ہے۔[۷۹]

تینوں کتب میں تحریکِ پاکستان کا بانی چودھری رحمت علی کو قرار دیا گیا ہے۔[۸۰] یہ بھی ایک مغالطہ ہے۔ پاکستان چودھری رحمت علی کی تحریک کے باعث قائم نہیں ہوا۔ قائداعظم محمد علی جناح سے انگریز اور ہندو اس وقت معاملات طے کرنے پر مجبور ہوئے جب آل انڈیا مسلم لیگ، عام انتخابات میں، تقریباً کل مسلم نشستوں پر کامیاب ہو کر، ہندی مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت بن گئی۔ یہ بے مثل کامیابی مسلمانوں کے منظم اور بیدار

ہونے کا نتیجہ تھی نیز اس تحریک کا نتیجہ تھی جو ۱۹۴۰ء میں قراردادِ لاہور کی منظوری کے بعد شروع ہوئی تھی۔ رحمت علی نہ مسلم لیگ کے رکن تھے اور نہ اس تحریک میں حصہ لے سکے۔ اقبال تیس برس سے زیادہ عرصے کے لیے مسلم لیگ سے وابستہ رہے۔ تحریکِ پاکستان کی فکری راہ نمائی کم و بیش کلی طور پر علامہ اقبال نے فراہم کی۔ جزواً عملی راہ نمائی بھی فراہم کی۔ وہ تصورِ پاکستان کے حقیقی خالق ہیں۔ قائداعظم محمد علی جناح پاکستان کے بانی ہیں۔ لفظ 'پاکستان' رحمت علی کا وضع کردہ ہے۔ یہ بھی ایک اعزاز ہے۔ چودھری رحمت علی کے نام لیواؤں کو اس پر قناعت کرنی چاہیے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے، Complete Works of Rahmat Ali۔ جلد دوم، صفحہ ۱۷

۲۔ Now or Never۔ مشمولہ Evolution of Pakistan — صفحہ ۳۳۱

۳۔ Complete works of Rahmat Ali۔ جلد دوم، صفحات ۱۶۵۔۱۶۶

۴۔ دیکھیے، رحمت علی، ایک سوانح عمری، کا چھٹا باب بعنوان "Home is Wilderness"

۵۔ خطبۂ الٰہ آباد پر مسٹر جیکر کا تبصرہ لائقِ توجہ ہے۔ پہلی گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد، ہندوستان واپس پہنچ کر جیکر نے کہا کہ ''دو مہینے سے ہم حتیٰ الامکان مسلمانوں کے تمام مطالبات کی تکمیل کے راستے میں روڑے اٹکا رہے ہیں، جن کو ہم جانتے تھے کہ بالآخر ہندوستان کو مسلم اور غیر مسلم حصوں میں منقسم کر دیں (گے)۔'' (اقبال کا سیاسی سفر، صفحہ ۲۶۷)

۶۔ ذاتی حیثیت میں اقبال، وفاقی سکیم کی اس شکل کے مخالف تھے جو برطانوی حکومت اور ہندوؤں کے مابین مفاہمت کا نتیجہ تھی۔ اس لیے خطبۂ الٰہ آباد میں، اقبال نے اس وفاقی سکیم کے خلاف، سخت الفاظ میں، مسلمانوں کو خبردار کیا۔ اقبال نے کہا:

> ''انگریزوں نے والیانِ ریاست کو وفاق میں شریک ہونے کی دعوت دی تو ہندو چپ چاپ اس پر رضامند ہو گئے۔ والیانِ ریاست ایک طرف برطانوی اقتدار کے تسلسل میں مدد دیں گے تو دوسری طرف وفاقی اسمبلی میں ہندوؤں کو اکثریت حاصل ہو جائے گی۔ خود والیانِ ریاست کی مستبدانہ حکومتیں بھی اس طرح مضبوط ہوں گی۔ اگر مسلمانوں نے اس اسکیم کو منظور کر لیا تو ان کا سیاسی وجود تھوڑے ہی عرصے میں کالعدم ہو جائے گا۔
>
> (*Thoughts and Reflection of Iqbal*. P.177-178)

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۳۰۷ تا ۳۱۱

۸۔ دیکھیے: *Thoughts and Reflection of Iqbal*۔ صفحہ ۲۰۰

۹۔ دیکھیے: وحید احمد کا مقالہ چودھری رحمت علی اور تصوّرِ پاکستان مشمولہ جرنل آف ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان، جنوری ۱۹۷۰ء صفحات ۱۸۔۱۹

۱۰۔ Thoughts and Reflection of Iqbal۔ صفحات ۱۸۹۔۱۹۰

۱۱۔ Complete Works of Rahmat Ali۔ صفحات ۱۹۰۔۱۹۱

۱۲۔ بنی امیہ اور بنی ہاشم کی آویزش معلوم و معروف ہے۔ ترک و عرب منافرت میں نسلی، وطنی اور لسانی قومیت کارفرما تھی۔ علامہ اقبال نے اسی لیے خبردار کیا:

نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہوگئی
اُڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہگذر (خضرِ راہ - بانگِ درا)

۱۳۔ Thoughts and Reflection of Iqbal۔ صفحات ۱۶۸۔۱۷۱

۱۴۔ راشدہ ملک کا ایم فل کا تحقیقی مقالہ: Allama Iqbal, Rehmat Ali and the concept of Pakistan اقبال اکیڈمی پاکستان کے زیر اہتمام شائع ہوا ہے۔ اس میں متعدد مغالطوں اور دعووں کا توڑ کیا گیا ہے۔

۱۵تا۱۷۔ تفصیل اور حوالوں کے لیے دیکھیے: زندہ رُود، صفحات (بالترتیب) ۴۲۴۔۴۲۵، ۳۸۸، ۴۲۵

۱۸۔ چودھری رحمت علی نے اپنی کتاب (Pakistan: The Father land of the Pak Nation) ۱۹۴۷ء میں شائع کی۔ (دیکھیے Rehmat Ali-A Biography۔ صفحہ ۲۶۶) ۱۹۱۵ء والی کہانی اس میں درج کی گئی۔ (دیکھیے Complete Works of Rehmat Ali، صفحہ ۱۶۱)

۱۹تا۲۱۔ A History of the Idea of Pakistan صفحات (بالترتیب) ۲۲۸، ۲۲۲۔۲۲۴، ۲۰۲

۲۲۔۲۳۔ ایضاً صفحات ۲۲۹، ۱۹۱ ۔۱۹۹

۲۴۔ Thoughts and Reflections of Iqbal۔ صفحہ ۱۹۷

۲۵تا۲۷۔ A History of the Idea of Pakistan۔ صفحات ۲۰۲، ۱۸۷، ۲۳۶

۲۸۔ The Standard English Urdu Dictionary۔ مرتبہ مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اُردو ہند نئی دہلی، صفحہ ۴۳۵

۲۹۔ اس خط کا عکس بھی اقبال جہانِ دیگر میں شامل ہے۔ (دیکھیے، صفحات ۴۸، ۵۰)

۳۰۔ A History of the Idea of Pakistan۔ صفحہ ۲۰۳

۳۱۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال کہتے ہیں:

> A redistribution of British India, calculated to secure a permanent solution of the cummunal problem is the main demand of the Muslims of India.

۶ دسمبر ۱۹۳۳ء کو اقبال نے، گول میز کانفرنس میں مسلم مندوبین کے رویے کی وضاحت کے ضمن میں، جو بیان جاری کیا، اس کے آخر میں کہا:

Either the Indian majority community will have to accept for itself the permanent position of an agent of British Imperialism in the East or the country will have to be redistributed on a basis of religious, historical and cultural affinities so as to do away with the question of electorates and the communal problem in its present form.

اپنے مکتوب بنام جناح مؤرخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء میں اقبال لکھتے ہیں:

But as I have said above in order to make it possible for Muslim India to solve these problems it is necessary to redistribute the country and to provide one or more Muslim states with absolute majorities.

۳۲۔ مذکورہ شواہد اور کے کے عزیز کے دعوے کے لیے دیکھیے، *A History of the Idea of Pakistan*۔ صفحات ۲۳۲۔۲۴۳۔۲۴۴۔۳۱۴۔۳۳۵) کے کے عزیز کا دعویٰ ہے کہ وہ پیشگی مفروضوں کے بغیر تحقیق کرتے ہیں اور اقبال کے الفاظ سے نتائج اخذ کرتے ہیں (کتاب مذکور صفحہ ۱۸۷) حال یہ ہے کہ وہ اقبال کے بعض الفاظ کو ظاہر کرتے ہیں اور بعض کو چھپاتے ہیں۔ اقبال کو دو قومی نظریے کا مخالف ثابت کرنے کے لیے ان اقتباسات میں یہی کیا ہے۔ نثر میں پہلی مرتبہ اقبال نے دو قومی نظریے کی حمایت ۱۹۰۹ء میں اپنے خط بنام فرخ امرتسری کر دی تھی۔ سالک نے تفصیل لکھی ہے۔ (ذکرِ اقبال، صفحات ۹۲ تا ۹۴) مئی ۱۹۳۷ء کی اقبال کی پوری تقریر سامنے رکھیں (گفتارِ اقبال، صفحات ۲۶ تا ۲۸) تو کے کے عزیز کا دعویٰ بے وزن ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ۱۸ دسمبر ۱۹۲۹ء کی تقریر سے وہ نتائج حاصل نہیں ہوتے جو کے کے عزیز نے نکالے ہیں۔ (دیکھیے، اگلا حاشیہ) کسی محقق کو یہ ہیرا پھیری زیب نہیں دیتی۔

۳۳ تا ۳۷۔ گفتارِ اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل، صفحات (بالترتیب ۲، ۱۳۔۱۳، ۲۷۔۲۸، ۵۱، ۳۳) کے کے عزیز نے اقبال کے مذکورہ اقتباسات درج کرنے بعد اقبال کا ۱۸ دسمبر ۱۹۲۹ء کی تقریر کا یہ جملہ نقل کیا ہے کہ "صوبجاتی حکومتیں آزاد ہوں یعنی فیڈرل حکومت ہو تو پچیس فی صد مسلمان بھی اسمبلی میں جائیں تو کوئی اندیشہ نہیں۔" ان سات اقتباسات سے موصوف نے یہ نتائج اخذ کیے ہیں کہ خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے، اقبال دو قومی نظریہ، مسلمانوں کی ہندوؤں سے علاحدگی اور تقسیم ہند کے خلاف تھے۔ عزیز کے اخذ کردہ نتائج غلط اور گمراہ کن ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸ دسمبر ۱۹۲۹ء کی تقریر کے بعض دوسرے جملے بھی نقل کر دیے جائیں۔ اقبال نے مسلمانوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ "آپ اگر اپنی حالت پر رحم

نہیں کرتے تو خدا کے لیے آنے والے مسلمانوں کے تحفظِ حقوق کے لیے کچھ کرو۔ تمام تنظیموں کو جلا دو اور ایک متحدہ سٹیج بناؤ اور آئندہ گول میز کانفرنس میں جانے سے پیشتر ایک کانفرنس کر لو۔ ہندوؤں کو ایک موقع دو، محض اتمامِ حجت کے لیے تاکہ ان سے مفاہمت اگر ممکن ہو تو ہو جائے، گو مجھے اس کا یقین نہیں۔" (گفتارِ اقبال، صفحہ ۱۰۶)

یہ تقریر خطبۂ الٰہ آباد سے ایک سال پہلے کی ہے۔ اقبال مسلمانوں کو متحد ہو کر، اپنی نہیں تو آنے والی مسلمان نسلوں کے تحفظِ حقوق کے لیے کچھ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ مسلم مطالبات ماننے کے لیے ہندوؤں کو ایک اور موقع دیتے ہیں اگرچہ انھیں یقین نہیں کہ ہندو یہ مطالبات مان لیں گے۔ خطبۂ الٰہ آباد کے موقع پر بھی یہی صورت حال تھی۔ اقبال نے ہندو مسلم مفاہمت نہ ہونے پر مایوسی کا اظہار کیا ہے اور اگرچہ مفاہمت کا دروازہ کھلا رکھنے کے لیے پرامیدی کا اظہار بھی کیا ہے تاہم اپنی ذاتی حیثیت سے متحد و مربوط مسلم ریاست کی تجویز اقبال نے پیش کر دی۔ ایک اہم موقعے اور سٹیج پر مسلم ریاست کے قیام کی بات پہلی دفعہ ہوئی تھی اگرچہ نجی محفلوں میں اور انقلاب کے ذریعے (بالواسطہ طور پر) یہ تجویز اقبال پہلے سے پیش کر رہے تھے۔ (تفصیل گزشتہ صفحات میں پیش کی جا چکی ہے) کے کے عزیز نے گفتارِ اقبال سے مطلب کے اقتباسات چنے ہیں۔ اس کے باوجود یہ اقتباسات، اپنے سیاق و سباق میں، کے کے عزیز کے اخذ کردہ نتائج کی نفی کرتے ہیں۔ کے کے عزیز نے اقبال کے ایسے بیانات کو سرے سے نظر انداز کیا ہے جو مسلمانوں کو، ہندوؤں سے الگ، سیاسی لائحہ عمل کی تلقین پر مبنی ہیں۔ مثال کے طور پر یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو (خطبۂ الٰہ آباد سے دو سال پہلے) ایک اہم موقع پر، (آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے) اقبال نے کہا:

> "حضرات! آج میں نہایت صاف صاف لفظوں میں کہنا چاہتا ہوں کہ اگر مسلمانوں کو ہندوستان میں بحیثیت مسلمان ہونے کے زندہ رہنا ہے تو ان کو جلد از جلد اپنی اصلاح و ترقی کے لیے سعی و کوشش کرنی چاہیے۔ اور جلد از جلد ایک علاحدہ پولٹیکل پروگرام بنانا چاہیے۔ آپ جانتے ہیں کہ ہندوستان میں بعض حصے ایسے ہیں، جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔......" (گفتارِ اقبال صفحہ ۷۳)

۳۸۔ *A History of the Idea of Pakistan*۔ پیش لفظ، صفحہ XIV۔ کے کے عزیز نے بُرے محققین اور مصنفین کی جو خصوصیات بیان کی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

Every body writes on the Pakistan movement who has energy, a set of opinious to plead and an ambition to see his name in the print. Everybody writes

confidently, insistently, speedily, voluminously.... but not truthfully. One marvels at the fossil frigidity of his prejudices and assersions. Facts are inaccurate. Doucments are misquoted and garbled. Conclusions are unsound and false.

ان خصوصیات میں سے بیشتر کے کے عزیز کے ہاں موجود ہیں ـ موصوف نے ایک مقصد سامنے رکھ کر تاریخ کو اس کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کو متحدہ ہندی قومیت کا حامی ثابت کرنا ایسی ہی ایک کوشش ہے۔ چودھری رحمت علی کے پمفلٹ Now or Never میں کوئی ایسا نکتہ نہیں جو، مسلم ریاست کے تصور سمیت، پہلے بیان نہ ہوا ہو۔ تاہم موصوف نے دو قومی نظریے اور تصورِ پاکستان کا تاج رحمت علی کے سر پر رکھ دیا۔ حقائق کو نظرانداز کرنا، غلط نتائج اخذ کرنا، غلط بیانی اور چالاکی سے کام لینا کے کے عزیز کا وتیرہ ہے۔ صرف حسبِ ذیل اقتباس (A History of the Idea of Pakistan۔ صفحات ۳۰۹۔۳۱۰) سے غلط بیانی اور چالاکی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

"Iqbal's admirers have made extravagant claims about his influence on Rehmat Ali, even going to the length of saying that Iqbal coined the name "Pakistan" for Rahmet Ali's Muslim state, though there is absolutely no first-hand or reliable evidence to support this. When Iqbal himself had made a firm declaration that his suggestion was not for a partition but for a re-distribution of provincial boundaries..."

محمد احمد خان نے رحمت علی پر اقبال کے اثر کا ذکر کیا ہے اور عبدالوحید کی ایک روایت اور دو دلائل کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''تصورِ پاکستان کے پہلے بانی یا خالق چودھری رحمت علی نہیں، بلکہ علامہ اقبال ہیں اور پاکستان کا لفظ بھی ان (رحمت علی) کا ایجاد کردہ نہیں بلکہ حضرت علامہ کا وضع کردہ ہے۔'' (اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۹۰۴۔۹۰۵) کے کے عزیز نے اس بیان کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔ محمد احمد خان لکھتے ہیں کہ مسلم ریاست کا تصور بھی اقبال کا ہے اور اس ریاست کا نام بھی اقبال کا وضع کردہ ہے۔ کے کے عزیز لکھتے ہیں کہ اقبال کے مداح یہاں تک دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال نے رحمت علی کی مسلم ریاست کے لیے نام وضع کیا۔ ''رحمت علی کی مسلم ریاست'' اقبال کے کسی مداح نے نہیں کہا۔ یہ کے کے عزیز کا مغالطہ ہے۔ اگر موصوف نے محمد احمد خان کا نہیں بلکہ اقبال کے دوسرے مداحوں کا ذکر کیا ہے تو حوالہ دینا چاہیے تھا تاکہ معلوم ہو سکتا کہ اقبال کے کون سے مداحوں نے ایسی بے تکی

بات کہی ہے۔

اقبال نے، کم از کم، تین اہم موقعوں پر، "ملک" یا "ہندوستان" کو (ہندوؤں مسلمانوں میں) از سرِ نو تقسیم کرنے کی تجویز پیش کی، لیکن ان سامنے کے شواہد کو نظر انداز کر کے موصوف لکھتے ہیں کہ اقبال کا یہ "قطعی اعلان" ہے کہ میری تجویز تقسیم کی نہیں تھی بلکہ صوبائی سرحدوں میں ردّ و بدل کی تھی۔

۳۹۔۴۰۔ *A History of the Idea of Pakistan*۔ صفحات ۲۳۱، ۲۳۲

۴۱۔ دیکھیے: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کا پی ایچ ڈی کا تحقیقی مقالہ۔ تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ۔ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

۴۲۔۴۳۔ *A History of the Idea of Pakistan*۔ صفحات ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۰۷

مذکورہ نظم کا عنوان "موڑ" ہے نہ کہ "نواب ذوالفقار علی خان کی موٹر کار"۔ اس میں ایک مصرع ہے: موٹر ہے ذوالفقار علی خاں کا کیا خموش۔ اس نظم کی اہمیت اگلے اشعار کی بنا پر ہے جو اس مصرع سے بھی...... ظاہر ہے:

ہے جادۂ حیات میں ہر تیز پا خموش

۴۴۔ کے کے عزیز، ۱۹۱۵ء کی، رحمت علی کی مبینہ تجویز کے بارے میں لکھتے ہیں:

So far it has not been possible to trace the original of this inaugural adress, nor has any contemporary witness come farward to confirm the substance of Rahmat Ali`s claim. (رحمت علی، ایک سوانح عمری، صفحہ ۴۷)

۴۵۔ اسلامی تصورِ ملت و قومیت کی آبیاری اقبال نے بتیس برس تک مسلسل کی۔ ایسا اس وقت کیا جب روئے زمین پر وطنی قومیت (Nationalism) کا سکہ رواں تھا۔ ہندو اور مغربی دنیا نے اس کے خلاف شدید ردِ عمل کا اظہار کیا۔ ہندی قوم پرست علما سے اقبال کا زبردست معرکہ ہوا۔ یہ اور اس طرح کی دوسری تفصیلات "تصورِ قومیت کے خلاف ردِ عمل" میں پیش کی گئی ہیں۔ ان حقائق و شواہد کی روشنی میں کے کے عزیز کا بے بنیاد دعویٰ ان کے محقق و مؤرخ ہونے کی حیثیت کے لیے سوالیہ نشان ہے۔

۴۶۔ "طلبہ علی گڑھ کے نام" میں اقبال کہتے ہیں:

جذبِ حرم سے ہے فروغِ انجمنِ حجاز کا

اس کا مقام اور ہے، اس کا نظام اور ہے! (بانگِ درا، صفحہ ۱۱۹)

اصلاح سے پہلے اس شعر کی شکل یہ تھی:

جذبِ عرب کے بل پہ ہے، انجم قوم کا قیام
یثرب کے آفتاب کا، یعنی نظام اور ہے (ابتدائی کلام اقبال، صفحہ ۲۱۲)

مارچ ۱۹۰۷ء والی غزل کا یہ شعر، اقبال کے مقصد کے اعتبار سے بھی، قابلِ توجہ ہے:

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہو گا (بانگِ درا، صفحہ ۱۵۲)

۴۷۔ دیکھیے، ابتدائی کلام اقبال، صفحہ ۲۹۷

۴۸۔ Now or Never، مشمولہ: Evolution of Pakistan۔ صفحہ ۳۳۹

۴۹۔ دیکھیے، تاریخ تصوّف، تصنیف علامہ اقبال، ترتیب پروفیسر صابر کلوروی، صفحات ۴۳۔۴۴

۵۰۔ رحمت علی ۱۹۱۲ء میں اسلامیہ کالج لاہور میں داخل ہوئے اور ۱۹۳۰ء تک لاہور میں رہے۔ (Rehmat Ali, A Biography کے کے عزیز، صفحات ۳، ۶) اقبال کے پاس حاضر بھی ہوتے رہے۔ (روزگارِ فقیر جلد اوّل، صفحات ۱۴۴۔۱۴۵) دوسری گول میز کانفرنس کے دوران جب اقبال کیمبرج گئے تو وہاں استقبال کرنے والوں میں رحمت علی شامل تھے۔ (بحوالہ اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحہ ۸۹۸) یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک پُر جوش نوجوان جو اسلام سے لگن رکھتا ہو اور جو کہیں اور نہیں، علامہ اقبال کے لاہور میں اٹھارہ برس مقیم رہا ہو، ان کی مجالس میں بیٹھتا رہا ہو، کیمبرج میں بھی ان سے ملا ہو۔ وہ اقبال کے فیضان سے محروم رہا ہو۔

۵۱۔ دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۹۱۵ تا ۹۲۵

۵۲۔ پاکستان کی بانی جماعت مسلم لیگ ہے جس کے سربراہ قائداعظم تھے۔ مسلم لیگ نے قیامِ پاکستان تک کا سفر علامہ اقبال کی فکری رہنمائی میں طے کیا۔ رحمت علی علامہ اقبال، قائداعظم اور مسلم لیگ تینوں کی مخالفت کرتے آئے تھے۔ کے کے عزیز کی لکھی ہوئی ان کی سوانحِ عمری اس مخالفت کی ترجمان ہے۔ چنانچہ چودھری رحمت علی جب ۱۹۴۸ء میں پاکستان آئے تو انھیں جلد ہی واپس جانا پڑا۔ مذکورہ سوانحِ عمری کے چھٹے باب میں تفصیلات درج ہیں۔ باب کے عنوان (Home is Wilderness) سے عبرتناک صورتِ حال کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ نویں باب (بعنوان Falsehood on the throne) میں کے کے عزیز نے چوہدری رحمت علی کے ساتھ عوام، پریس، صاحبانِ علم و دانش اور اربابِ حکومت کی "بدسلوکی" بیان کی ہے۔ گویا رحمت علی کو قبول نہ کرنا قوم کا اجتماعی فیصلہ تھا اور فرمانِ رسولؐ کے مطابق مسلمانوں کا اجتماعی فیصلہ کبھی غلط نہیں ہوتا۔ علامہ اقبال پر چوری اور قائداعظم پر غداری کا الزام لگانے

والے کے ساتھ ہیرو کا سلوک کیونکر ممکن ہوتا۔

۵۳-۵۴- A History of Idea of Pakistan -۳۳۰، ۳۳۹

۵۵-۵۶- خطبۂ الٰہ آباد کے جملہ حوالوں کے لیے دیکھیے (i) Thoughts and Reflections of Iqbal، (ii) Speeches, Writings and Statements of Iqbal نیز اس کا ترجمہ بعنوان حرفِ اقبال اور (iii) علامہ اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء ایک مطالعہ مرتبہ ندیم شفیق ملک۔ اس میں اصل انگریزی متن اور اُردو ترجمہ دونوں شامل ہیں۔

۵۷- دیکھیے، اقبال کا سیاسی سفر، صفحہ ۲۳۷۔ ہندو مہا سبھائی لیڈر مسٹر جیکر کا متعلقہ اقتباس پیچھے نقل ہو چکا ہے۔

۵۸- علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد کے بعد مسلم ریاست مخالفانہ یا موافقانہ گفتگو کا موضوع بنی۔ حامیوں کے لیے اس کا نام وضع کرنے کا سوال پیدا ہونا فطری بات تھی۔ راشدہ ملک نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ 'پاکستان' کا ایک ہم معنی لفظ "ارضِ پاک" بہت پہلے اقبال نے "ترانۂ ملی" میں استعمال کیا تھا: اے ارضِ پاک تیری حرمت پہ کٹ مرے ہم۔

۵۹- ان غلط بیانیوں اور مغالطوں کا سلسلہ دراز ہے۔ یہاں چند مزید مغالطوں کی نشاندہی کی جاتی ہے:

(۱) اقبال نے اپنے خطوط بنام جناح مؤرخہ ۲۸ مئی اور ۲۱ جون ۱۹۳۷ء میں ہندو مسلم خطوط پر تقسیمِ ہند اور مسلم صوبوں کا علاحدہ وفاق قائم کرنے کی ضرورت کا اظہار کیا ہے۔ ان خطوط کے تجزیے سے کے کے عزیز نے دو مغالطے پیدا کیے ہیں۔ موصوف لکھتے ہیں کہ تقسیمِ ہند کا اوّلین ذکر اقبال نے مسلمانوں کی اقتصادی حالت سدھارنے کے حوالے سے کیا۔ نیز ان کے نزدیک ہندو مسلم سوال یعنی تنہا مذہب، تقسیم کی بنیاد نہیں تھا بلکہ ان کے نزدیک نسلی اور لسانی سوال برابر اہمیت کا حامل تھا۔ (کتاب مذکورہ ۳۹۹ تا ۴۰۳) علامہ اقبال کی آرا کو، کے کے عزیز نے، ان کے پس منظر اور متعلقات سے جدا کر کے دیکھا ہے۔ ۱۰ جنوری ۱۹۳۷ء کے بیان میں نہرو نے کہا تھا:

> "جو رشتے لوگوں کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتے ہیں وہ ان کے اقتصادی مفاد اور اگر ملک محکوم ہو تو قومی مفاد ہوتے ہیں۔ مذہبی سوالات اٹھ سکتے ہیں اور مذہبی جھگڑے بھی ہو سکتے ہیں لیکن ان کا مقابلہ کر کے تصفیہ کرنا چاہیے۔ ان کو سلجھانے کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ان کے عمل اور اثر کو محدود کر دیا جائے اور انھیں سیاست اور معاشیات میں دخل انداز ہونے سے روکا جائے۔ فرقہ وارانہ باتوں سے سیاسی اور اقتصادی مسائل کو ہوا دینا رجعت پسندی کی ہمت افزائی اور دورِ وسطیٰ میں پلٹ جانے

کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ ایک سعیٔ لاحاصل ہوگی کیونکہ حقائق کو نظرانداز کرتی ہے۔ آج کی حقیقتیں افلاس اور بھوک، بے کاری اور برطانوی سامراج اور ہندوستانی قومیت کا تصادم ہیں۔ فرقہ وارانہ انداز میں ان پر کس طرح غور کیا جاسکتا ہے؟"

(مضامین نہرو۔ مرتبہ آنند نرائن ملا، صفحہ۱۴۴)

افلاس اور بھوک کے مشترکہ مسئلے کے ضمن میں ایک سوال تو یہ ہے کہ جواہر لال نہرو کے دلائل کا جواب سوائے علامہ اقبال کے کس نے دیا؟ کیا چودھری رحمت علی نے؟ رحمت علی نے خالدہ ادیب خانم کو مہیا کیے گئے انٹرویو میں پاکستان میں اشتراکی معیشت کے نفاذ کی بات کی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نہرو کی طرح رحمت علی نے بھی اسلام کے اجتماعی سیاسی واقتصادی نظام کی نفی کردی۔

علامہ اقبال نے محمد علی جناح کے نام مذکورہ خطوط میں جواہر لال نہرو کے استدلال کا توڑ کیا ہے۔ نہرو کی لادین اشتراکیت کے مقابلے میں مسلمانوں کی غربت کے مسئلے کا حل اسلامی شریعت کا نفاذ بتایا ہے، اور لکھا ہے کہ "لیکن شریعتِ اسلام کا نفاذ اور ارتقا ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ناممکن ہے"۔ گویا اقبال غربت کے بنیادی مسئلے کا حل "اسلامی شریعت کا نفاذ" بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسا الگ مسلم ریاست میں ہی ممکن ہے۔ یہ اسلام سے انحراف تو نہ ہوا۔ اسلام سے انحراف چودھری رحمت علی نے، اشتراکی معیشت کی بات کر کے، کیا۔ اقبال کا مؤقف ہے کہ غربت کے مسئلے کا حل اسلامی شریعت کے نفاذ اور ارتقا میں ہے اور اس کے لیے الگ مسلم ریاست کی ضرورت ہے۔ چوہدری رحمت علی اشتراکی حل تجویز پیش کرتے ہیں جو متحدہ ہندوستان میں بھی ممکن تھا۔

کے کے عزیز نے دوسرا مغالطہ نسلی اور لسانی سوال اُٹھا کر پیدا کیا ہے۔ ہندو پروپیگنڈا یہ بھی تھا کہ ہندو اور مسلمان نسلی اعتبار سے ایک ہیں۔ مسلمان ہندوؤں ہی کی اولاد ہیں۔ اسی بنیاد پر شدھی کی تحریک چلائی گئی تھی۔ علامہ اقبال کے نزدیک وطن، نسل، رنگ اور اقتصادی اغراض مسلمانوں کے اتحاد کی بنیاد نہیں بن سکتیں۔ ان کے اتحاد کی بنیاد خود اسلام ہے تاہم اسلام وطن سے فطری محبت اور نسلی امتیاز کو پہچان کی حد تک روا رکھتا ہے۔ خطوط بنام جناح میں ہندو پروپیگنڈے کا توڑ ہے۔ اقبال جناح کو بتا رہے ہیں کہ مسلمان نسلی اعتبار سے بھی ہندوؤں سے مختلف ہیں۔ اسی بنیاد پر خطبہ الٰہ آباد میں مسلمانوں کو martial races کہا ہے۔

لسانی سوال کو بھی اقبال اسلامی تمدن کے حوالے دیکھتے ہیں۔ لسانی اختلاف سرسید کے

عہد سے شروع ہو گیا تھا۔ لسانی سوال بھی ہندو مسلم مسئلہ تھا۔ ہندو قوم کی اُردو دشمنی سے سرسید دو قومی نظریے تک پہنچے تھے۔ اُردو اور ہندی کی ساخت ایک ہے لیکن رسم خط اور ذخیرۂ اسما میں اختلاف ہے۔ اُردو کا رسم الخط عربی ہے جبکہ ہندی کا ناگری نیز اُردو کا بیشتر ذخیرۂ اسما عربی فارسی سے آیا ہے جبکہ ہندی یہ ذخیرہ سنسکرت سے لیتی ہے۔ عربی رسم الخط اور ذخیرۂ الفاظ والی زبانیں اُردو، سندھی، پنجابی، پشتو اور بلوچی اب پاکستانی زبانیں ہیں۔ کشمیری زبان بھی اس گروہ میں شامل ہے۔ ناگری رسم الخط اور سنسکرتی اسما والی زبانوں کا گروہ بھارت میں ہے۔ اقبال کے نزدیک، اسلامی تمدن کے حوالے سے، لسانی مسئلہ بھی اہم تھا۔ اس اعتبار سے مسلمانوں کے اقتصادی، نسلی، لسانی، سیاسی اور معاشرتی مسائل اسلامی تمدن ہی کے مسائل ہیں۔ اسلام کا اجتماعی نظام ان سب پر حاوی ہے۔

(۲) کے کے عزیز لکھتے ہیں کہ چودھری رحمت علی اور محمد علی جناح کا مؤقف کل ہند سطح پر ''مسلم نیشنلزم'' کا تھا جبکہ اقبال کا مؤقف علاقائی اور مقامی تھا۔ (کتاب مذکور، صفحات ۳۱۲-۳۱۳) یہ بھی ایک مغالطہ ہے۔ اقبال کا اسلامی تصورِ قومیت کل ہند سطح پر دو قومی نظریہ ہے اور عالمی سطح پر تصورِ ملت ہے۔ اقبال نے اپنے خط بنام جناح مؤرخہ ۲۱ رجون ۱۹۳۷ء میں یہ جو لکھا کہ ''شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو فی الحال مسلم اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کر دینا چاہیے'' تو یہ عملی ضرورت تھی۔ تاہم اقبال نے ''فی الحال'' کہا ہے۔ ''مستقل طور پر'' نہیں کہا۔ اس سے اگلا جملہ یہ ہے کہ ''مسلم اکثریت اور مسلم اقلیت کے صوبوں کا بہترین مفاد اسی طریق کو اختیار کرنے میں ہے۔'' یہ بات مقامی نہیں کل ہند سطح کی ہے۔ اقبال نے ۱۹۳۳ء میں کہا تھا کہ مسلمانوں کے لیے ''سب سے بہتر راستہ یہ ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ، کشمیر اور بلوچستان کو ملا کر ایک اسلامی منطقہ قائم کریں۔ اگر مسلمان ان علاقوں میں منظم ہو جائیں تو باقی ہندوستان میں اسلامی اقلیت کا تحفظ ممکن ہے۔'' (اقبالیات سید نذیر نیازی، صفحہ ۳۰) سچ یہ ہے کہ ایک مضبوط پاکستان ہی بھارتی مسلمانوں کے تحفظ کی ضمانت فراہم کر سکتا ہے۔ عالمی سطح پر مسلم ممالک ایک خاندان کی طرح متحد ہوں تو دنیا بھر میں مسلم اقلیتوں کا تحفظ ممکن ہے۔ اقبال کی سوچ مقامی نہیں بلکہ ملی و آفاقی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

تو ابھی رہگذر میں ہے قید مقام سے گزر!
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر!
رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک؟
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لیے (بالِ جبریل، صفحہ ۳۶)

تھامپسن نے اقبال پر، مسلم ریاست کے حوالے سے، "بین اسلامی سازش" کا الزام لگایا اور کے کے عزیز نے مقامیت کا۔ اس تضاد سے قطع نظر مقامیت چودھری رحمت علی کی تحریر میں ہو تو کے کے عزیز کو دکھائی نہیں دیتی۔ Now or Never ایک اپیل ہے تین کروڑ شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی طرف سے۔ پمفلٹ کے آغاز ہی میں یہ صراحت موجود ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مقام پر رحمت علی کا کل ہند مسلم نیشنلزم کہاں گیا؟

(۳) بقول کے کے عزیز اقبال مغربی ہند میں وسیع (large) صوبہ چاہتے تھے۔ لفظ large نیشنل لیگ لندن والی تقریر میں ملا۔ (Letters and Writingas of Iqbal صفحہ ۷۵) اس لفظ کے ضمن میں کسی غلطی کے امکان کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ کے کے عزیز نے خود لکھا ہے کہ صرف خطبۂ الٰہ آباد میں "درجن سے زیادہ مرتبہ شمال مغربی" (North, West) کا ذکر ہوا ہے۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۲۳۵) صرف ایک تقریر میں large west کا ذکر ہے۔ اسے North West ہی سمجھنا چاہیے۔ سید نذیر نیازی کے نام خط مورخہ ۱۱ رجنوری ۱۹۳۱ء میں یہ وضاحت موجود ہے کہ "اس ایک ریاست یا متعدد اسلامی ریاستوں میں جو شمال مغربی ہند میں اس اسکیم کے تحت پیدا ہوں گی......" اقبال کا زور وسیع کے بجائے 'اسلامی' پر ہے۔ خطبۂ الٰہ آباد میں ایک مربوط و متحد مسلم ریاست کا ذکر ہوا ہے۔

(۴) کے کے عزیز نے اقبال اور رحمت علی کا موازنہ پیش کرتے ہوئے غلط بیانیوں سے کام لیا ہے۔ ایک صریح غلط بیانی یہ ہے کہ "ہندو مسلم مسئلے کے حل کے لیے اقبال انگریزوں سے توقعات وابستہ کیے ہوئے تھے جبکہ رحمت علی نے ہندی مسلمانوں کو انگریز ہندو گٹھ جوڑ سے خبردار کیا۔ (کتاب مذکور، ۳۳۰) حقیقت یہ ہے کہ انگریز ہندو گٹھ جوڑ سے علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں مسلمانوں کو خبردار کیا۔ (دیکھیے، Thoughts and Reflections of Iqbal۔ صفحات ۱۷۵ تا ۱۷۸) وفاقی سکیم کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں:

> In other words the scheme appears to be aiming at a kind of understanding between Hindu India and

British Imperialism: "you perpetuate me in India and in return I give you a Hindu oligrachy to keep all other Indian communities in perpetual subjection"

چوہدری رحمت علی کا سرمایۂ فکر ہیچ ہے اور انھیں بڑے سیاست دان یا مفکر کے درجے پر فائز کرنے کی کوشش سعی لاحاصل ہے۔ وہ فکرِ اقبال سے اکتساب کرتے ہیں اور اس سے انحراف کی صورت میں، شیخ چلی کی طرح، خیالی پلاؤ پکاتے رہے ہیں۔ ہندو قوم مسلم مطالبات مان لیتی تو مسلمان اس کے ساتھ مل کر انگریز کا مقابلہ کرتے۔ اس کی نوبت ہی نہ آئی۔ اس صورت میں ہندو انگریز گٹھ جوڑ کے نقصان سے بچنے کے لیے انگریزوں سے معاملہ کرنا متبادل صورت تھی۔ اقبال نے انگریزوں کے ذہن میں یہ بات ڈالی کہ مسلم ریاست کا قیام، اشتراکی روس کی پیش قدمی کو روکنے کے لیے، ضروری ہے۔ انھیں یہ دھمکی بھی دی کہ اگر انگریز سرکار نے اقتدار یک طرفہ طور پر ہندو اکثریت کے حوالے کر دیا تو مسلمان ہندو حکومت یا انگریز ہندو حکومت کے خلاف وہی حربے استعمال کریں گے جو گاندھی نے برطانوی حکومت کے خلاف کیے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مسلمان اشتراکی روس کے ساتھ مل جائیں۔ یہ دھمکی سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام اس مکتوب میں شامل تھی جو ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء کو "سول اینڈ ملٹری گزٹ" میں شائع ہوا۔ (دیکھیے، حرفِ اقبال صفحہ ۱۵۵) اشتراکی روس کی مسلح یا فکری یلغار کو روکنے کے لیے، شمال مغربی ہند میں، مسلم ریاست کی ضرورت کا احساس اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں بھی دلایا اور تھامسن کے مراسلے کا جواب دیتے ہوئے بھی۔ اقبال نے مسلمانوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی تلقین بار بار کی۔ ان کی اصل حکمتِ عملی یہ تھی کہ مسلمان منظم اور متحد ہو کر انگریز اور ہندو دونوں کے تسلط سے نجات حاصل کریں۔ اس ضمن میں ان کی توقع نہ ہندو سے وابستہ تھی اور نہ انگریز سے تھی۔ اقبال نے ۲۳ مئی ۱۹۲۷ء کے بیان میں کہا کہ "تنازع للبقا کے اس عالمگیر دور میں دوسری قوموں سے امداد کی توقع رکھنا فضول ہے"۔ (گفتارِ اقبال، صفحہ ۳۷) اس سے پہلے یکم مئی ۱۹۲۷ء کو برکت علی اسلامیہ ہال میں اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا:

"آخر میں مسلمانوں سے ایک ضروری بات کہنا چاہتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں۔ ایک طرف ہندوؤں کی کوششیں ان کے خلاف ہو رہی ہیں، دوسری طرف حکومت کے موجودہ نظام کی سرگرمیاں مسلمانوں کے خلاف جاری ہیں۔ ان مصیبتوں میں بچاؤ کی صورت محض یہ

ہے کہ مسلمان اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں۔'' (ایضاً صفحات ۴۷۔۴۸)

چودھری رحمت علی نے یہ نکتہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد سے اخذ کر کے *Now or Never* میں بیان کیا۔ اگر اقبال نے سرسیّد کی انگریز دوستی اور مسلم وفاداری کے تناظر کو مسلم حقوق کے حصول کا ذریعہ بنانا چاہا تو یہ اقدام بھی روا تھا تاہم علامہ اقبال نے ہندو اور انگریز سے اپیل نہیں کی جبکہ رحمت علی کا پمفلٹ ایک اپیل ہے تین کروڑ پاکستانی باشندوں سے اور ان کی ترجمانی و نمائندگی کرتے ہوئے انگریز اور ہندو دونوں قوموں سے۔ اقبال جانتے تھے کہ محکوم کی اپیل رد کر دی جاتی ہے اسی لیے ''خلافت کی گدائی'' کو ہدفِ تنقید بنایا تھا۔

۶۰۔ چودھری رحمت علی اور تحریک پاکستان، صفحہ ۴۴

۶۱۔ مصورِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق، صفحات ۱۳۲ تا ۱۳۴۔ رحمت علی نے 'بزمِ شبلی' سے علاحدگی اختیار کرتے ہوئے کہا:

> ''دوستو! اگر میرے خیالات آپ کے لیے قابلِ قبول نہیں ہیں تو مناسب ہے کہ ہم ایک دوسرے سے علاحدگی اختیار کر لیں۔ ایسا کرتے ہوئے آیئے اپنے عقیدے کے مطابق آزادی کے حصول کے لیے اپنے انقلاب آفرین نظریات پر کاربند رہنے کا عہد کریں جس کا ایفا کرنے کی ہم میں سے ہر ایک نے قسم کھائی تھی۔ آپ اپنی راہ پر چلیے میں اپنا راستہ اختیار کرتا ہوں۔ آپ اپنے ہندوستانی انقلاب جبکہ میں اپنے اسلامی انقلاب کے لیے جدوجہد جاری رکھوں گا اور آخر کار ہم دیکھ لیں گے کہ ہندوستان میں کون ایک عظیم، پرشکوہ اور تخلیقی انقلاب کو جنم دیتا ہے۔''

قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ قسم کھانے کے باوجود ۱۹۱۵ء سے ۱۹۳۰ء تک، پندرہ سولہ برس کی جدوجہد کا، رحمت علی کا ریکارڈ صفر ہے۔ اس ریکارڈ میں ۱۹۴۷ء میں سامنے آنے والے بے بنیاد دعووں کے سوا کچھ نہیں ہے۔

۲۔ مطالبۂ پاکستان اور چودھری رحمت علی، صفحات ۸۸ تا ۹۰

بقول کسانہ میاں غلام قادر نے ۱۹۸۲ء میں بیدار ملک کو بتایا کہ میں ۱۹۱۵ء میں اسلامیہ کالج لاہور میں زیرِ تعلیم تھا اور اس جلسے میں شامل تھا جس میں رحمت علی نے شمالی ہند میں ایک مسلمان مملکت کے قیام کا ذکر کیا تھا۔

میاں غلام قادر کی عمر ۱۹۱۵ء میں کم و بیش اٹھارہ برس تھی۔ یہی عمر رحمت علی کی تھی۔ ۶۷ برس بعد ۸۵ برس کی عمر میں انھوں نے یہ بات کہی۔ اس پر بحث ممکن ہوتی اگر وہ چودھری رحمت علی کے دعوے سے پہلے اسے ریکارڈ پر لے آتے۔ اب تو اس بات کی تصدیق بھی ممکن نہیں

کہ میاں غلام قادر نے کیا کہا اور کیا نہیں کہا۔

۶۳ Complete Works of Rehmat Ali / Pakistan۔ مرتبہ کے کے عزیز، صفحہ ۱۶۱

۶۴۔ دیکھیے: (i) A History of the Idea of Pakistan، صفحہ ۹۷۴، Rehmat Ali, A Biography۔ صفحہ ۵۳، (ii) چوہدری رحمت علی اور تحریک پاکستان، عبدالحمید، صفحہ ۴۰، (iii) مصورِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق، چوہدری محمد اشرف، صفحہ ۱۸ (iv) مطالبۂ پاکستان اور چوہدری رحمت علی، نثار احمد کسانہ، صفحہ ۴۷

۶۵۔ دیکھیے، چودھری رحمت علی کا مکتوب بنام خواجہ عبدالرحیم مؤرخہ یکم نومبر ۱۹۳۳ء، مشمولہ زندہ رُود، صفحہ ۴۲۵

۶۶۔ دیکھیے، چودھری رحمت علی اور تحریک پاکستان، صفحات ۴۰ تا ۴۳

۶۷۔ دیکھیے: بانگِ درا، صفحات ۱۴۹ تا ۱۵۲

۶۸۔۷۱۔ دیکھیے، ابتدائی کلام اقبال مرتبہ ڈاکٹر گیان چند، صفحات (بالترتیب) ۳۱۲، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۱، ۳۳۴

۷۲۔ دیکھیے، (i) سفینۂ حیات، غلام قادر فرخ امرتسری، صفحات ۴۲۔۴۳ (ii) ذکرِ اقبال، عبدالمجید سالک، صفحات ۹۳۔۹۴

۷۳۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''اسلام کا ظہور بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ وطن پرستی بھی بت پرستی ہی کی ایک نازک صورت ہے۔ مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے اس دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شے کی پرستش سے عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بت پرستی کو گوارا نہیں کرسکتا۔ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔ اسلام جس چیز کو مٹانے کے لیے آیا تھا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جاسکتا۔'' (شذراتِ فکرِ اقبال، صفحہ ۸۳)

اصل متن کے لیے دیکھیے، Stray Reflections۔ اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۴۱

۷۴۔ دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۵۴ تا ۱۸۳۔ حسب ذیل جملے، خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں:

> ''مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن نہ اشتراک اغراضِ اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لیے

شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے......
قومیت کا ملکی تصور جس پر زمانۂ حال میں بہت کچھ حاشیے چڑھائے گئے ہیں اپنی آستین میں اپنی تباہی کے جراثیم کو خود پرورش کر رہا ہے...... مذہب کا مقصد یہ نہیں کہ انسان بیٹھا ہوا زندگی کی حقیقت پر غور کیا کرے، بلکہ اس کی اصلی غایت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لیے ایک مربوط اور متناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے۔"

۷۵۔ دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۸۳۔۱۸۵، علامہ نے کہا کہ "مجھ کو پان اسلامسٹ ہونے کا اقرار ہے اور میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔"

۷۶۔ مولوی عبدالحق نے *The Standard English Urdu Dictionary* میں ignorant کا ترجمہ ناواقف اور جاہل لکھا ہے۔

۷۷۔ پروفیسر عزیز نے *Rehmat Ali, A Biography* کے دوسرے باب کا عنوان The Birth of an Idea: 1933 رکھا ہے۔ عبدالحمید نے *Now or Never* پر تبصرہ "تاریخی دستاویز کا اجرا" کے زیرِ عنوان کیا ہے۔ چودھری محمد اشرف نے اسے "تصورِ پاکستان کی اوّلین مقدس دستاویز" قرار دیا ہے۔ (مصوّرِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق، صفحہ ۱۱۲) اس ضمن میں نثار احمد کسانہ لکھتے ہیں کہ "یہ مشیتِ ایزدی تھی کہ مطالبۂ پاکستان کا فریضہ چودھری صاحب کے ہاتھوں سے سرانجام پاتا۔ اور پاکستان کی بنیاد رکھنا چودھری رحمت علی کا مقدر بن چکا تھا۔" (مطالبہ پاکستان اور چودھری رحمت علی، صفحہ ۱۳۰)

کے کے عزیز نے *A History of the Idea of Pakistan* میں ۲۸ جنوری ۱۹۳۳ء سے پہلے ۱۸۵ اندراجات کیے ہیں۔ ان میں خطبۂ الٰہ آباد کے اقتباسات شامل ہیں جس کی نقل *Now or Never* ہے۔ پھر یہ پمفلٹ "ایک تصور کی تخلیق" کیونکر ہوا۔ چودھری محمد اشرف نے بھی اصل کی جگہ نقل کو "تصورِ پاکستان کی اوّلین مقدس دستاویز" سمجھا ہے۔ نثار احمد کسانہ نے یہ نہ سوچا کہ برِاعظم دینیہ کا مطالبہ بھی چودھری صاحب کے ہاتھوں سرانجام پایا تھا اور برِاعظم دینیہ کی بنیاد رکھنا بھی چودھری رحمت علی کا مقدر تھا لیکن ہوا کیا؟

۷۸۔ دیکھیے (i) چودھری رحمت علی اور تحریک پاکستان، صفحات ۵۴۔۵۵
(ii) مصوّرِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق ــــــ دوسرا، تیسرا اور چوتھا باب
(iii) مطالبۂ پاکستان اور چودھری رحمت علی، صفحات ۱۷۰ تا ۱۸۰
کے کے عزیز، عبدالحمید، چوہدری محمد اشرف اور نثار احمد کسانہ نے خطبۂ الٰہ آباد کی من پسند

تاویلات کی ہیں۔ اگر فرض کرلیا جائے کہ ان کی تاویلات درست ہیں تو اس اعلان کی تاویل یہ حضرات کیا کریں گے جو پر انڈیا کانفرنس کے ضمن میں انقلاب نے ۱۴ دسمبر ۱۹۳۰ء سے صفحۂ اول پر شائع کرنا شروع کیا تھا اور جس کے الفاظ تھے:

"پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان اسلامی ملک ہیں۔ اس میں اسلام کا علم بلند کرو"۔

۷۹۔ خطبۂ الہ آباد کے دو جملے یہاں نقل کیے جاتے ہیں۔ پہلا جملہ مسلم ریاست کے قیام کا اشاریہ و بشارت ہے۔ دوسرا جملہ مسلم ریاست کے حصول کو ممکن بنانے کے لیے طریق کار اور اصول کا تعین ہے:

(1) .... the formation of a consolidated Muslim state apperars to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India.

(2) ....in the near future our community may be called upon to adopt an independent line of political action, in such a crisis, is possible only to a determined people, posessing a will focalised by a single purpose.

۸۰۔ دیکھیے، (i) چوھدری رحمت علی اور تحریکِ پاکستان، صفحہ ۶۷ پر بانی تحریکِ پاکستان کا عنوان (ii) مصوّرِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق، صفحات ۱۴۴، ۱۶۷ (iii) مطالبۂ پاکستان اور چوھدری رحمت علی، باب چہارم

☆......☆......☆

آٹھواں باب

# تخلیقِ پاکستان انگریز کی چال تھی

ہندو دانش ور عموماً تخلیقِ پاکستان کا رشتہ انگریز سرکار کی "لڑاؤ اور حکومت کرو" کی حکمت عملی سے جوڑتے ہیں۔ ہندی قوم پرست مسلم زعما بھی ہندو مسلم مسئلے کی یہی تاویل کرتے ہیں اور مسلم مطالبات کے حق میں آواز اُٹھانے کو انگریز کی چال سے تعبیر کرتے رہے ہیں۔ مولانا حسین احمد مدنی نے لکھا تھا:

> لڑاؤ اور حکومت کرو، کی انگریزی پالیسی مشہور تر اور مشاہد ہے، بالخصوص کانگرس کے پیدا ہونے کے بعد تو اس راہ میں انتہائی جدوجہد جاری ہے ...... انھی مساعی کی بنا پر ۱۹۰۰ء میں لارڈ میکڈانلڈ نے ناگری اور اُردو کا قصہ اُٹھایا اور انھی وجوہ کی بنا پر ۱۹۰۶ء میں —— برطانیہ کی کوششوں سے مسلم لیگ کی تخلیق شملہ کی چوٹیوں سے ظہور پذیر ہوئی اور آج تک اسی پالیسی پر گامزن ہے...... مسلمانوں کو خصوصی طور پر کانگرس سے متنفر کرنے اور اس سے دور کرنے کی پالیسی آج سے نہیں بلکہ ۱۸۸۵ء یا اس سے بھی پہلے سے جاری ہے اور کامیاب ہوتی جاتی ہے، آج بھی یہی شراب ارغوانی جو کہ مسلم لیگ کی گھٹی میں ڈالی گئی تھی اس کے ممبروں کو گورے گورے ہاتھوں سے پلائی جارہی ہے۔[1]

یہ ایک عالم دین کی ۱۹۳۸ء کی تحریر ہے۔ ہندی قومیت کا پرچار شروع کرنے کے بعد آل احمد سرور نے لکھا ہے کہ "کیا ہندوستان کے مسلمانوں نے حقیقی اسلام کی کوئی بڑی خدمت کی ہے؟ کیا پاکستان بنوانا اسلام کی واقعی خدمت تھی؟ اور کیا یہ غلط بات ہے کہ پاکستان کا وجود ہندوستانی مسلمانوں کی کاوش سے زیادہ مغربی استعمار پرستوں کی ایک سیاسی

مصلحت کا مرہونِ منت ہے؟"[۲]

کانٹ ویل سمتھ نے اپنی کتاب (Modern Islam in India) میں لکھا ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے مسلم ریاست کا جو تصور پیش کیا، اس کا اس وقت کوئی اثر نہ ہوا اور اس ضمن میں کوئی کارروائی نہ ہوئی، حتیٰ کہ کیمبرج کے بعض طلباء نے اس کا پروپیگنڈا کیا یا انھیں اس پروپیگنڈے پر مامور کیا گیا۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ برطانیہ تقسیم ہند پر تلا ہوا تھا۔"[۳] اس شہادت پر سمتھ نے حاشیے میں روشنی ڈالی ہے اور وہ یہ ہے کہ ۱۹۳۲ء میں ایک انگریز پروفیسر نے اپنی کتاب (Years of Destiny, India 1926-1932) میں ہندی قومیت کو توڑ کر الگ مسلم ریاست کا خیال ظاہر کیا بلکہ دہلی سے بنگال تک ایک کاریڈار کی تجویز بھی پیش کی۔ علاوہ ازیں جب ہندوستان کے لیے وفاقی دستور پر، لندن میں، غور ہو رہا تھا تو برطانوی سرکاری عہدیدار، ۱۹۳۳ء میں، پاکستان منصوبے پر اصرار کر رہے تھے جبکہ مسلم زعما کا خیال تھا کہ اسے نظر انداز کر دیا جائے۔ سمتھ نے اس ضمن میں خان اے احمد کے بروشر (The Founder of Pakistan) صفحہ ۱۶ کا حوالہ دیا ہے۔ قیامِ پاکستان کی برطانوی پشت پناہی کی ایک دلیل یہ دی ہے کہ "ہندوستان میں، وسیع دائرے میں، اس بات پر یقین کیا جاتا ہے کہ کیمبرج میں ایک ہندوستانی طالب علم جو پاکستان مہم پر بے دریغ خرچ کرتا ہے اور جس کے ذرائع اعانت واضح نہیں، انڈیا آفس سے تنخواہ لیتا ہے۔"[۴]

یہ دعویٰ وسیع تر زمانی و مکانی حقائق کے منافی ہے اور اس کے ثبوت میں دیے گئے دلائل ناقص اور بودے ہیں۔ سمتھ نے جس وسیع دائرے کی بات کی ہے وہ ہندو دانش وری کا دائرہ ہے جس کے نزدیک تصورِ پاکستان بہرصورت غلط ہے۔ جہاں تک انگریز پروفیسر کے خیال یا تجویز کا تعلق ہے اسے برطانیہ کی سرکاری پالیسی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیا کانٹ ویل سمتھ کے اشتراکی خیالات کینیڈا کی سرکاری پالیسی کے ترجمان تھے؟ یہ بات کہ ۱۹۳۳ء میں برطانوی عہدیدار پاکستان منصوبے پر اصرار کر رہے تھے حقائق کے منافی اور صریح غلط بیانی ہے۔[۵] رحمت علی کے برطانوی آلۂ کار ہونے کے ضمن میں سمتھ کا دعویٰ کسی تحقیق پر مبنی نہیں بلکہ مخالفینِ پاکستان کے الزامات میں سے ایک الزام پر مبنی ہے۔ جو شواہد ریکارڈ پر ہیں

ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۹۳۱ء میں "مسلم ریاست" کے ضمن میں مسلم مندوبین نے 'برطانوی سرکار کی تشویش' کو دور کیا۔[6] سمتھ نے علامہ اقبال کا استخفاف کرنے کے لیے ہر حربے سے کام لیا ہے۔ خطبۂ الٰہ آباد کا اس وقت اثر نہ ہونا اور اس ضمن میں کارروائی نہ ہونا درست تو ہے لیکن وقت آنے پر اثرات بھی ظاہر ہوئے اور کارروائی بھی ہوئی۔ رحمت علی نہ انگریزوں کے آلۂ کار تھے اور نہ ان کی پمفلٹ بازی سے پاکستان قائم ہوا۔ رحمت علی جن عصری تحریکوں سے متاثر ہوئے ان میں سوشلزم اور فاشزم دونوں شامل ہیں۔ ان کا پمفلٹ (Now or Never) اقبال کی پیروی میں قلمبند ہوا لیکن آگے چل کر وہ غلط راہوں پر پڑ گئے۔ خالدہ ادیب خانم کی کتاب میں اپنا جو انٹرویو شامل کرایا اس میں پاکستان کے لیے اسلامی اقتصادی نظام کی جگہ سوشلزم کے نفاذ کی بات کی اور بزمِ اعظم دینیہ کی تحریک فاشزم کے رجحان کی عکاس تھی۔

بانیانِ پاکستان ہندی مسلمانوں کو بیدار و منظم نہ کرتے تو پاکستان قائم نہ ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ مغربی دنیا کو روسی اشتراکیت سے تشویش لاحق تھی اور اقبال نے انگریزوں کو یہ بات سمجھائی کہ مسلم ریاست کا قیام اشتراکی یلغار کو روک سکتا ہے تاہم انگریز پین اسلامی نوعیت کی تحریک کے روادار بھی نہیں تھے۔ صلیبی جنگوں کے تناظر میں اور استعماری مقاصد کے تحت مغربی دنیا عالمِ اسلام کو متحد نہیں بلکہ منتشر دیکھنے کی خواہش مند تھی اور اس ضمن میں منصوبہ بندی کے تحت کام ہو رہا تھا۔ خلافتِ عثمانیہ کے تحت اسلامی اتحاد کی جو شکل بنی ہوئی تھی اسے پارہ پارہ کرنے کے لیے یورپی استعمار وطنی قوم پرستی کو مسلم دنیا میں فروغ دے رہا تھا۔ اقبال نے ان عزائم کو بھانپ لیا۔[7] چنانچہ جو تصور روئے زمین پر پھیل گیا تھا اس کی تن تنہا زوردار مخالفت شروع کر دی اور اسلامی تصورِ قومیت کی جسے غیر مسلموں نے مسلم قوم پرستی (Muslim Nationalism) کا نام دیا تفسیر و تلقین نثر و نظم میں مسلسل کرتے رہے۔ متعدد مسلم ممالک پر یورپی اقوام نے پہلے سے قبضہ جمایا ہوا تھا، جنگِ عظیم اوّل کے بعد عثمانی سلطنت کے بھی حصے بخرے کر دیے اور عالمِ اسلام کے قلب پر اسرائیلی ریاست کی بنیاد رکھ دی۔ یورپی استعمار کا سرخیل برطانیہ ایک ایسی مسلم ریاست قائم کرنے کا متمنی

کیسے ہو سکتا تھا جو وطنی قوم پرستی کی جگہ مسلم قوم پرستی پر مبنی ہو اور جو اسلامی اتحاد (مغربی دنیا کے نزدیک پین اسلامزم) کی نقیب بھی ہو۔ چنانچہ یہ دعویٰ کہ برطانیہ تقسیمِ ہند (مسلم ریاست کے قیام) پر تلا ہوا تھا، حقیقت سے مطابقت نہیں رکھتا بلکہ اس کے برعکس ہے۔ حسبِ ذیل شواہد سے بھی اس دعوے کی نفی ہوتی ہے:

- علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد پر وزیر اعظم برطانیہ نے برہمی کا اظہار کیا۔ الٰہ آباد کے انگریزی اخبار "لیڈر" کے نمائندے نے لندن سے تحریر کیا کہ وفاقی حکومت کے تصور پر اقبال نے جو حملہ کیا اس پر برطانوی اور ہندوستانی حلقے شدید غم و غصہ کا اظہار کر رہے ہیں۔ ۸
- سرکار برطانیہ نے تین گول میز کانفرنسوں میں وفاقی ہندی ڈھانچے کی تشکیل کو مدِ نظر رکھا، چنانچہ ۱۹۳۵ء کا دستور وفاقی تھا۔
- کابینہ مشن پلان کی تمہید میں ہندوستان کی تقسیم کو غیر معقول اور ناقابلِ عمل قرار دے کر رد کر دیا گیا۔
- کانگرس اور مسلم لیگ دونوں نے پلان منظور کر لیا۔ یہ پلان پاکستان کی راہ روکنے کے مترادف تھا لیکن اللہ تعالیٰ کو پاکستان منظور تھا۔ کانگرس کے صدر جواہر لال نہرو نے دستوری تحفظات کے خلاف بیان دے دیا، چنانچہ اس بنا پر قائد اعظم نے بھی پلان مسترد کر دیا اور قیامِ پاکستان کے لیے راست اقدام کی دھمکی دے دی۔
- ہندو قوم سے مغرب کو کوئی پرخاش نہیں ہے۔ مسلمان قوم سے ہے۔ "اسرارِ خودی"

کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا تو ۱۹۲۰ء میں ایل ڈکنسن نے یہ تشویش ظاہر کی تھی کہ اقبال عالمِ اسلام کو متحد اور مسلح کر کے مغرب کو فتح کرنا چاہتا ہے۔ اسی طرح ۱۹۳۲ء میں تھامپسن نے خطبۂ الٰہ آباد کو پین اسلامی سازش قرار دیا۔ انگریز سرکار جب قیامِ پاکستان کو روک نہ سکی تو گورداس پور اور بٹالہ کی تحصیلیں مع پٹھان کوٹ بھارت کے حوالے کر دیں تا کہ ہندوستان کو کشمیر تک زمینی راستہ مل جائے۔ عثمانی خلافت کے تحت قائم اسلامی اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کے منصوبوں سے لے کر اسرائیلی ریاست کے قیام تک اور اس کے بعد ایران، ترکی،

سوڈان، الجزائر اور افغانستان میں اسلام کے علمبرداروں کے خلاف مغرب کی معاندانہ روش نمایاں اور واضح ہے۔

مولانا مدنی نے اُردو ہندی جھگڑے کے ضمن میں اوّلاً سر سیّد اور ان کے رفقا کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ لارڈ میکڈانلڈ کا ناگری اُردو قصہ اُٹھانا بعد کی بات ہے۔ اس ضمن میں سر سیّد کا لائحہ عمل درست تھا۔ اُردو ہندو مسلم مشترکہ زبان تھی۔ اس کے مقابلے پر ہندو زعما کی طرف سے ہندی کی حمایت کرنا الگ ہندو قومیت کو پروان چڑھانے کے مترادف تھا۔ اس سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے راستے الگ ہو گئے جس کا ادراک سب سے پہلے سیّد احمد خان نے کیا۔ مولانا مدنی کا اُردو کی حمایت سے دستبردار ہو جانا حیران کن اور افسوس ناک ہے۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد انگریزوں کے عتاب کا نشانہ مسلم قوم بنی۔ سر سیّد نے قومی ترقی کے لیے انگریز دوستی کی روش اپنائی۔ ان کی نیت پر شک کرنا درست نہیں تاہم خطبہ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں اقبال نے سر سیّد کے وضع کردہ تعلیمی نظام اور انگریزی تہذیب سے ان کی غیر مشروط وفاداری کو ہدفِ تنقید بنایا۔ سر سیّد مسلمانوں کو انگریزوں سے قریب لانا چاہتے تھے جبکہ مولانا مدنی ہندو مسلم متحدہ قومیت و قوت انگریزوں کے خلاف بروئے کار دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کی نیت پر شک کرنا بھی غلط ہے۔ سر سیّد نے انگریز سے جبکہ مولانا مدنی نے ہندو سے توقعات وابستہ کیں۔ سر سیّد انگریز سے مایوس ہوئے ہوں یا نہیں مولانا مدنی ہندو اقتدار سے بہت مایوس ہوئے۔ اقبال کے نزدیک انگریز کی غلامی سے نجات کے ساتھ ہندو تسلط سے بچنا بھی ضروری تھا۔ آل احمد سرور حالات کے جبر کا مقابلہ نہ کر سکے اور قیامِ پاکستان کو مغربی استعمار پرستوں کی سیاسی مصلحت کا مرہونِ منت قرار دے دیا۔ یہ بات نہیں تھی۔ مسلم قائدین نہ سب استعمار پرست تھے اور نہ کوئی استعمار پرست باقی رہتا ہے۔ بقول اقبال قوم باقی رہتی ہے۔[۹] اور جس قوم کے پاس عالمگیر پیغام ہو اس کی حفاظت اسلام نیز پوری انسانیت کی خدمت ہے۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے، متحدہ قومیّت اور اسلام، صفحات ۱۰۔۱۱

۲۔ فکرِ روشن، صفحہ ۹۰

۳۔۴۔ Modren Islam in India۔ شیخ محمد اشرف ایڈیشن، صفحات ۲۸۷، ۲۷۶

۵۔ دیکھیے ہندوستان کی دستوری اصلاحات سے متعلق مشترکہ کمیٹی کے روبرو شہادتوں کی روداد، جس کا حوالہ سمتھ نے دیا ہے۔ (The Founder of Pakistan۔ صفحہ ۱۹)، نیز دیکھیے، مصورِ پاکستان کون؟ تلخ حقائق، (صفحات ۷۵۔۷۶) یہاں ''پاکستان پر اصرار'' کا اشارہ تک نہیں ملتا۔ مسلم مندوبین کے جوابات کی غرض انگریز سرکار کی تشویش دور کرنا تھی۔

۶۔ خطبۂ الٰہ آباد کے تین دن بعد، گول میز کانفرنس کی سب کمیٹی کے اجلاس میں سر محمد شفیع نے، ڈاکٹر مونجے کی تقریر کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اگر سر محمد اقبال نے کہا ہے کہ چار مسلم صوبوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے چار مسلم ریاستیں کیوں نہ قائم کر دی جائیں تو میں خود اس تجویز کو دُہرانے کے لیے تیار ہوں۔ البتہ اگر انھوں نے برطانوی دولتِ مشترکہ سے باہر کسی آزاد مسلم ریاست کے قیام کا ذکر کیا ہے تو میں سارے مسلم ڈیلی گیشن کی طرف سے ایسی تجویز کو رد کرتا ہوں۔ جنابِ وزیرِ اعظم! میں ایک مسلمان کے پیمانۂ صبر کے لبریز ہو جانے کا بخوبی تصور کر سکتا ہوں۔ (رودادِ اقلیتی سب کمیٹی، پہلی گول میز کانفرنس، صفحات ۶۰۔۶۱، بحوالہ زندہ رُود، صفحہ ۳۹۶)

۷۔ علامہ اقبال نے لکھا کہ ''مجھ کو یورپین مصنفین کی تحریروں سے ابتدا ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔'' (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۶۳)

۸۔ بحوالہ زندہ رُود ——— صفحہ ۳۹۳

۹۔ پاکستان مسلم قوم نے قائم کیا ہے جسے بیدار و منظم اقبال و جناح نے کیا۔ قیامِ پاکستان کے بعد جاگیرداروں کے غلط کردار کے باعث یہ طبقہ شدید تنقید کا ہدف رہا ہے لیکن سب

جاگیردار برے نہیں ہوتے اور جن جاگیرداروں نیز دوسرے امرا نے تحریکِ پاکستان کے لیے کام کیا ان کی اکثریت نے بڑی بڑی قربانیاں دیں۔ ان سب کو انگریز کا حاشیہ بردار اور ٹوڈی کہہ کر تصورِ تحریکِ پاکستان کو بدنام کرنا اغیار کی چال ہے۔ علامہ اقبال کی نگاہ افراد کے کردار اور قومی مفاد کے تناظر پر گہری تھی۔ انھوں نے سر محمد شفیع کیساتھ بھی کام کیا جس کا نتیجہ مسلم قوم کے لیے یقیناً بہتر نکلا۔ اجلاس الٰہ آباد کے اختتام پر جب بعض صاحبان بشمول مفتی فخر الاسلام نے اقبال سے کہا کہ "آپ ان ٹوڈیوں میں کہاں آ پھنسے؟" تو اقبال نے پر یقین لہجے میں جواب دیا کہ "تم لوگ گھبراؤ مت، یہ لوگ باقی رہنے والے نہیں، قوم باقی رہے گی۔" (علامہ اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد، ۱۹۳۰ء ایک مطالعہ، صفحہ ۶)

☆......☆......☆

## نواں باب

# مصورّ و مفکرِ پاکستان کون؟ حتمی نتیجہ

جن پاکستانی دانشوروں نے 'تقسیمِ ہند' یا فرقہ واریت کی بنیاد پر تقسیمِ ہند، کی تجاویز پر مشتمل مختصر یا طویل فہرستیں مرتب کی ہیں یا تصورِ پاکستان کا اعزاز علامہ اقبال کے بجائے کسی اور کو دینا چاہا ہے، انھوں نے تین اہم نِکات کو نظر انداز کیا ہے۔ پہلا نکتہ یہ ہے کہ کسی مقصد کے حصول کے لیے، صحیح وقت پر صحیح فیصلہ کارگر ہوتا ہے۔ صحیح فیصلہ غلط وقت پر یا صحیح وقت پر غلط فیصلہ غیر مفید یا مضر ہوتا ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مسلم ریاست کے حصول کے لیے اصل کام مسلم قوم کو بیدار کرنا، ایک نصب العین پر متحد کرنا اور منظم کرنا تھا۔ قوم تیار نہ ہوتی تو کچھ نہ ہوتا۔ نہ ہندو کچھ مانتے نہ انگریز۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ مسلمان قوم کو جامع فکری و نظریاتی بنیاد —— اسلامی قومیت اور اسلامی نشاۃ ثانیہ —— کے ماسوا کسی دوسری بنیاد پر بیدار، متحد اور منظم کرنا ممکن نہیں تھا، خاص طور پر ایسی فضا میں جہاں ہندو راہ نماؤں، دانش وروں اور صحافیوں کا پروپیگنڈا زبردست تھا اور بعض نامور علما متحدہ قومیت اور آل انڈیا کانگرس کی حمایت کر رہے تھے۔

علی گڑھ تحریک ہندی مسلمانوں کی دنیا سنوارنے کے لیے تھی اور دیوبند تحریک ان کے دین کو محفوظ کرنے کی خاطر وجود میں آئی۔ دنیا و دین کا یہ تفاوت فکرِ اقبال سے دور ہوا۔ یہ دونوں تحریکیں بروقت شروع ہوئیں اور مسلم بیداری میں اپنا اپنا کردار ادا کیا۔ تحریکِ خلافت بھی صحیح وقت پر شروع ہوئی اور مسلم بیداری کا باعث بنی لیکن ہندو مسلم اتحاد کا فیصلہ اس وقت غلط رنگ اختیار کر گیا جب ہندو زعما نے اسے ہندو مسلم متحدہ قومیت کا روپ دے دیا اور خلافتیوں نے اس قبول کر لیا۔ ترکِ موالات کے خاتمے (۱۹۲۲ء)، تحریکِ خلافت کی ناکامی اور مہاتما گاندھی کی رہائی (۱۹۲۴ء) کے بعد ہندوؤں کا رنگ ڈھنگ اپنی اصل

پر آ گیا اور ہندو مسلم فسادات شروع ہو گئے۔ غلط فیصلہ مضر ثابت ہوا۔ ہندو مسلم اتحاد کی غیر مشروط لہر سے علامہ اقبال الگ رہے اور متحدہ ہندی قومیت کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ اقبال نے پہلی مرتبہ ۱۹۲۴ء میں مسلم ریاست کے قیام کی ضرورت کا اظہار نجی محفل میں کیا۔ ان کی ایما پر اور راہ نمائی میں، مرتضیٰ احمد خان میکش کے، تین مضامین قسط وار ۱۹۲۸ء میں انقلاب میں شائع ہوئے جن میں یہ تجویز منظرِ عام پر آئی کہ پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان کو یکجا کر کے مسلمانانِ ہند کا وطن بنایا جائے جہاں رہ کر وہ اپنی تہذیب، اپنے افکار اور اپنے تمدن کو، اپنی منشا اور خواہش کے مطابق ترقی دے سکیں۔ اس تجویز کو منظرِ عام پر لانے کا مقصد ہندو ردِ عمل معلوم کرنا تھا جو ہوا ضرور لیکن شدید نہیں تھا۔ اقبال ہی کی راہ نمائی میں، اپر انڈیا کانفرنس کے ضمن میں، ۱۴ر دسمبر ۱۹۳۰ء کو یہ اعلان نامہ شائع ہوا کہ "پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان اسلامی ملک ہیں۔ ان میں اسلام کا علم بلند کرو۔"

مسلمان انگریزوں اور ہندوؤں دونوں سے بد دل تھے۔ فکری انتشار اور مایوسی کا شکار تھے۔ ان کی حالت خاصی پتلی تھی۔ مسلم لیگ بھی کمزور تھی۔ "مسلم ریاست" کے مطالبے کا صحیح وقت ابھی نہیں آیا تھا کہ ایسے مطالبے کو ہندو اور انگریز سے منوانے کی سکت مسلمانوں میں نہیں تھی لیکن ان کے سامنے مسلم ریاست کا نصب العین پیش کرنے اور اس کی بشارت دینے کا صحیح وقت یہی تھا۔ اقبال اپر انڈیا کانفرنس میں یہ قدم اُٹھاتے لیکن اس کی نوبت نہ آئی، اس لیے کہ ایک اہم تر سٹیج یعنی آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الٰہ آباد میں انھیں اس کا موقع مل گیا۔ صحیح وقت پر صحیح نصب العین ہندی مسلمانوں کے سامنے آ گیا۔ فکری انتشار اور مایوسی نئے نصب العین اور ایک پُر یقین نوید کے تحت فکری اتحاد اور امید میں بدلنے لگی۔ مسلم بیداری کا سب سے بڑا محرک کلامِ اقبال تھا۔ اسلامی نشاۃِ ثانیہ اور اب اسی سلسلے کی ایک کڑی، مسلم ریاست کے تصور، سے ہندی مسلمان شعوری اور جذباتی طور پر ہم آہنگ ہوتے چلے گئے۔ یہ حقیقت پروفیسر کے کے عزیز کو بھی تسلیم کرنا پڑی ہے کہ مسلم قوم کو بیدار اقبال نے کیا اور اسے تصورِ پاکستان کے لیے تیار کرنے والے اقبال تھے۔ اس تصور کے پیچھے قوت اقبال ہی کی تھی اور اس اعتبار سے اقبال کا مقام سب سے اونچا ہے۔ کے کے عزیز

کے اصل الفاظ حسبِ ذیل ہیں:

> He picked his pepole into shape and prepared them for the acceptence of the idea of Pakistan. The idea was not his, but the force behind its coming belonged to no one else. In this sense he occupies the highest place in the developement of the idea of Pakistan,...[1]

اس مقام پر دو اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جب تصورِ پاکستان کے لیے قوم کو تیار اقبال نے کیا اور اس تصور کے پیچھے مؤثر قوت اقبال ہی کی تھی تو کے عزیز سیدھی طرح یہ بات مان کیوں نہیں لیتے کہ تصورِ پاکستان بھی اقبال ہی نے پیش کیا تھا۔ علامہ اقبال کو نظر انداز کرنے کی صورت میں بھی تصورِ پاکستان کا خالق رحمت علی کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ ان سے پہلے مرتضیٰ احمد خان میکش کے انقلاب میں شائع ہونے والے مضامین اور انقلاب کے صفحہ اول پر بار بار منظرِ عام پر آنے والا یہ اعلان کہ "پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان ایک اسلامی ملک ہیں" نیز عبدالمجید سالک کی یہ توثیق کہ "ہندو چیں کریں یا پیں انشاء اللہ تعالیٰ شمالی ہند میں اسلامی سلطنت قائم ہو کر رہے گی۔" ایسے شواہد ہیں جن سے کے عزیز بے خبر سہی مسلم قوم کا پڑھا لکھا طبقہ واقف تھا۔ ان شواہد کی موجودگی میں چودھری رحمت علی کو تصورِ پاکستان کا خالق قرار دینا حقائق کے منافی ہے اور اگر یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ رحمت علی کا (Now or Never) اقبال کے خطبوں سے ماخوذ ہے تو ترتیب اور حقیقی تصور دونوں کے اعتبار سے چودھری رحمت علی کا کوئی مقام نہیں بنتا۔

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ جب تصورِ پاکستان کے لیے قوم کو تیار اقبال نے کیا اور اس تصور کے پیچھے مؤثر قوت انہی کی تھی تو اس سے پہلے، پون صدی کے دوران پیش کی جانے والی تجاویز کا وزن کیا ہے؟ اور ان تجاویز کنندگان کے بیچ میں ایک نام علامہ اقبال کا ڈال دینے کا جواز کیا ہے؟ درست کہ ان تجاویز میں تصورِ پاکستان کے ایک یا دو پہلوؤں کا سرسری ذکر ہے تاہم نہ وہ پورے تصورِ پاکستان کا احاطہ کرتی ہیں اور نہ قیامِ پاکستان کے ضمن میں ان کا کوئی کردار ہے۔ اکثر تجاویز کا ہندی مسلمانوں کو کوئی علم ہی نہیں تھا۔ ان کے

اثرات نہ ہونے کے برابر ہیں، ان تنکوں کی طرح جو ہوا میں اڑتے ہیں اور کہیں غائب ہو جاتے ہیں۔ اقبال کا تصورِ پاکستان ایسا تناور درخت ہے جس کی جڑیں زمین کی گہرائی اور شاخیں آسمان کی بلندی میں پھیلی ہوئی ہیں۔ اقبال کے کلامِ نظم و نثر میں یہ تصور جامعیت کے ساتھ موجود ہے۔ جن دستاویزات کی حیثیت بنیادی ہے ان میں سے حسبِ ذیل زیادہ اہم ہیں:

☼ وہ تمام منظومات و اشعار جن میں اسلامی تصورِ قومیت کی تفسیر و تلقین ہے۔ یہ سلسلہ "بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے" سے لے کر "سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است/ چہ بے خبر ز مقامِ محمد عربی است" تک تیس بتیس برس کی مدت پر پھیلا ہوا ہے۔ گزشتہ اوراق میں ان کا ذکر آتا رہا ہے۔ علامہ اقبال کی متعدد منظومات میں اسلامی تصورِ قومیت کے علاوہ اسلامی ریاست کا تصور بھی واضح ہوتا ہے۔ اسلامی شخصیت و ریاست دونوں کی بنیاد توحید و رسالت کا سرمایۂ یقین ہے جو کلامِ اقبال کا جوہر ہے۔ مثال کے طور پر مثنوی اسرار و رموز، بانگِ درا، بالِ جبریل اور ارمغانِ حجاز کی طویل نظمیں، جاوید نامہ، کی نظم "محکماتِ عالمِ قرآنی" اور مثنوی 'پس چہ باید کرد' کی منظومات بعنوان 'حکمتِ کلیمی' — 'حکمت فرعونی' — 'لا الٰہ الا اللہ' جیسی منظومات میں اس نظامِ حیات کی نشاندہی ہوتی ہے جس کی اساس اسلام کے بنیادی عقائد ہیں۔ ان تمام منظومات سے تصورِ پاکستان، اُجاگر ہوتا ہے۔ (کے کے عزیز جیسے محققین اس سرمایۂ فکر سے بے بہرہ ہیں۔)

☼ ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، (۱۹۱۱ء) — الاجتہاد فی الاسلام (۱۹۲۴ء ترمیم و اضافہ ۱۹۲۹ء) — خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) — اقبال کے خطوط جناح کے نام (۱۹۳۷ء) — جغرافیائی حدود اور مسلمان (۱۹۳۸ء)

آخری تحریر اُردو میں قلمبند ہوئی۔ باقی تحریریں اصلاً انگریزی میں ہیں۔ ان سے

''تصورِ پاکستان'' کے بنیادی عناصر کی نشان دہی ہوتی ہے۔ ان عناصر میں اسلامی قومیت، شخصی کردار، اسلامی معاشرے کے اوصاف اور اسلامی ریاست کے خدوخال شامل ہیں۔ ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، میں اسلامی قومیت اور اسلامی سیرت پر زور ہے۔ الاجتھاد فی الاسلام میں اجتہاد کے اصول، اس کی ضرورت اور ایک جدید اسلامی ریاست میں اس کے نفاذ کے طریقِ کار پر روشنی ڈالی ہے۔ اس خطبے کے اختتام پر روحانی جمہوریت کو اسلام کا منشا و مقصود بتایا ہے — خطبۂ الٰہ آباد میں شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کے لیے مسلم ریاست (پاکستان) کو ان کا حتمی مقدر قرار دیا ہے۔ یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اس مسلم ریاست میں، ملوکیت کے اثرات سے پاک، حقیقی اسلام کا اجتماعی سیاسی نظام بروئے کار آ سکے گا۔ خطوط بنام محمد علی جناح میں لکھا ہے کہ سیاسی مطمحِ نظر کی حیثیت سے مسلمانانِ ہند جداگانہ وجود رکھتے ہیں۔ ان کا اقتصادی مسئلہ اہم ہے جبکہ تمدنی مسئلہ اہم تر ہے۔ آزادانہ تمدنی ارتقا کے لیے آزاد ملک ضروری ہے۔ اقتصادی مسئلہ بھی اسلامی شریعت کے نفاذ سے حل ہو سکتا ہے جو آزاد مسلم ریاست ہی میں نافذ ہو سکتی ہے۔ آزاد مسلم ریاست کا قیام وہ واحد راستہ ہے جس سے ہندوستان میں امن و امان قائم ہوگا اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ و تسلط سے بچایا جا سکے گا۔ ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' ایک ایسے عالمِ دین کے اشکالات و اعتراضات کا جواب ہے جو آل انڈیا کانگرس اور ہندی وطنی قومیت کے حامی تھے۔ اقبال نے وضاحت کی کہ مسلمان کی قوم اور ملت میں فرق نہیں ہے۔ فرنگی نظریۂ وطنیت یعنی وطنی قومیت اسلام کی منافی ہے۔ سیاست کو دین سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ بنی آدم کی صرف دو ملتیں ہیں، موحد اور مشرک — انگریز سے آزادی اگر ہندو کے تسلط پر منتج ہو تو ایسی آزادی کے لیے کسی بھی قسم کی قربانی دینا حرام ہے۔

اقبال کے کلامِ نظم و نثر میں سے، تصورِ پاکستان کے ضمن میں، جن دستاویزات کا ذکر کیا گیا ہے، ان کی رو سے تصورِ پاکستان، کا جو اجمالی خاکہ بنتا ہے، اس کے بنیادی و لازمی عناصر حسبِ ذیل ہیں:

- ہندوستان کی ہندوؤں اور مسلمانوں میں تقسیم اور مسلمانوں کا انگریز کی غلامی

اور ہندو غلبہ و تسلط دونوں سے نجات

- اسلام اخلاقی نصب العین بھی ہے اور اجتماعی سیاسی و اقتصادی نظام بھی۔ دین اور سیاست اس میں یکجا ہیں۔ یہ ایک ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ ہے جو کسی اور ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کے تحت نہیں آسکتی۔ کسی اور آئین سے سمجھوتا نہیں کرسکتی۔ اس اجتماعی اصول کی رو سے یہ بات اسلام کے منافی ہے کہ مسلمان نجی اسلام پر عمل پیرا ہوں اور اجتماعی سیاسی نظام غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو۔ اسلامی قانون اجتہادی فکر و نظر کے ساتھ روبکار آئے تو اقتصادی مسئلے سمیت مسلم معاشرے کے جملہ مسائل کا حل کامیابی کے ساتھ نکالا جاسکتا ہے۔
- کم از کم شمال مغرب (اور بنگال) کے مسلمانوں کے لیے الگ مسلم ریاست (یا ریاستوں) کا قیام۔ اس ریاست میں عرب ملوکیت کے اثرات سے پاک اسلامی تمدن کا احیا و تحفظ۔
- پاکستان کی بنیاد اسلامی قومیت ہے۔ برِ صغیر کی حدود میں اسے دو قومی نظریہ کہا گیا لیکن یہ نظریہ حدود کا پابند نہیں ہے۔ دنیا بھر کے مسلمان ایک اُمت، ملّت یا قوم ہیں اور جسدِ واحد ہیں۔ یوں قیامِ پاکستان اسلامی اتحاد اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے بڑے نصب العین سے منسلک ہے۔ اس تناظر میں مغربی استعمار کی چیرہ دستیوں کی روک تھام، اور نام نہاد جمہوریت، ناپاک قوم پرستی، ذلیل ملوکیت اور رنگ و نسل کے امتیازات کا خاتمہ کر کے اوّلاً پاکستان، ثانیاً عالمِ اسلام اور ثالثاً عالمِ انسانیت کو حریت، مساوات، اخوت، امن و سلامتی اور عدل و انصاف سے ہم کنار کرنا تصورِ پاکستان میں شامل ہے۔

یہ ایک عظیم اور ارفع و اعلیٰ تصور ہے۔ ایک طرف یہ بلندی ہے اور دوسری طرف یہ پستی کہ پہاڑی سلسلوں، دریاؤں، صنعتوں اور آثارِ قدیمہ وغیرہ کو "حقیقی تصورِ پاکستان" سمجھا اور لکھا جا رہا ہے۔ یہ تفصیلات رحمت علی نے ۱۹۴۷ء میں 'پاکستان' نامی کتاب میں درج کی تھیں۔ اس سے پہلے ۱۹۳۳ء میں ایک پمفلٹ (Now or Never) شائع کیا تھا

جسے ''تصورِ پاکستان کی اولین مقدس دستاویز'' قرار دیا جا رہا ہے جبکہ اس پمفلٹ کا ماخذ علامہ اقبال کی تحریریں ہیں۔ اسی طرح ''تقسیمِ ملک'' کے ''انقلاب آفرین نظریے'' کو ''بزمِ شبلی'' سے ایک خطاب میں تلاش کیا جا رہا ہے۔ اس مفروضہ خطاب کا اصل متن موجود نہیں ہے۔ یہ خطاب نہ کسی اخبار یا رسالے میں رپورٹ ہوا اور نہ کسی عصری شہادت سے اس کی تصدیق ہوئی ہے۔

پاکستان کے جامع تصور میں اسلام کا اجتماعی سیاسی و معاشی نظام لازماً شامل ہے۔ ہندو زعما اسی کو ''گڑبڑ'' قرار دیتے تھے۔[۲] اسی سے بچنے کے لیے پاکستان کے بعض سرکاری محققین و دانشور کبھی سرسیّد اور کبھی چودھری رحمت علی کو آگے لاتے رہے۔ پاکستانی تناظر میں سرسیّد کی اہمیت مسلم ہے۔ دو قومی نظریے کے باعث اور علی گڑھ تحریک کے باعث۔ یہ تحریکِ پاکستان پر منتج ہوئی۔ اس اعتبار سے قائداعظم، علامہ اقبال اور سرسیّد تینوں پاکستان کے بانی ہیں تاہم سرسیّد کے تصورِ اسلام میں اجتماعی سیاسی نظام شامل نہیں ہے اور نہ کبھی انھوں نے الگ مسلم ریاست کی بات کی۔ آزاد مسلم ریاست کا نام ''پاکستان'' چودھری رحمت علی کا وضع کردہ ہے۔ پاکستان کے دارالحکومت اسلام آباد، کا نام وضع کرنے والے کو نقد انعام ملا لیکن وہ گم نام ہے۔ چودھری رحمت علی کا نام تاریخِ پاکستان میں ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو گیا ہے۔ یہ ایک بڑا اعزاز ہے۔ چودھری رحمت علی کو اپنے حق سے زیادہ انعام مل گیا ہے۔ نام وضع کرنے کے علاوہ ان کی جو بھی حیثیت ہے وہ نہ تاریخ ساز ہے اور نہ فیصلہ کن ہے۔ ''پاکستان'' نام کو بھی تاریخی اور حتمی اہمیت اس لیے ملی کہ علامہ اقبال اور قائداعظم کے لافانی فکر و کردار کے باعث پاکستان قائم ہو گیا۔ یہ ہستیاں نہ ہوتیں تو لفظ ''پاکستان'' کے کوئی معنی نہ ہوتے، جس طرح دینیا، پاکیشیا، بنگستان، عثمانستان، صدیقستان، فاروقستان، حیدرستان، ماپلستان، صفیستان اور ناصرستان کے کوئی معنی نہیں ہیں — اسی طرح ''پاکستان نیشنل موومنٹ'' قابلِ ذکر اس لیے ہے کہ قائداعظم کی راہنمائی میں تحریکِ پاکستان چلی اور کامیابی سے ہم کنار ہوئی۔ ورنہ رحمت علی دوسری تحریکوں کے بانی بھی تھے۔ ''آل انڈیا ملی موومنٹ'' اور ''تحریکِ برِّاعظم دینیا'' (Denia Continental Movement)۔[۳]

یہ سب نام نہاد تحریکیں کیمبرج میں چلیں اور وہیں رحمت علی کے ساتھ دفن ہوگئیں۔ برِ صغیر کی مسلم سیاست پر ان کا کوئی اثر مرتب نہ ہوا۔ ۱۹۳۳ء میں پاکستان کا مطالبہ کرنا نہ صرف قبل از وقت تھا بلکہ حقیقی قائدین پر سوار ہونے کی بے جا کوشش تھی۔ رحمت علی نے علامہ اقبال پر اپنی سکیم چوری کرنے کا الزام عائد کیا۔[۴] موصوف ناموری چاہتے تھے۔[۵] اور پمفلٹ بازی کرتے رہے۔ اقبال نے قوم کو سرمایہ فکر دیا جس میں تصورِ پاکستان شامل ہے۔ اقبال نے ہمیشہ بروقت اور صحیح فیصلے کیے جو کارآمد ثابت ہوئے۔[۶] ان کی نظر نام پر نہیں مسلم ریاست کے قیام پر تھی اور اس ضمن میں ان کا اخلاص مثالی حیثیت رکھتا ہے۔[۷]

علامہ اقبال کی بصیرت بھی بے مثال تھی۔ انھوں نے محمد علی جناح کی مکمل حمایت کی اور ان پر بھرپور اعتماد کیا۔[۸] محمد علی جناح جلد ہی قائداعظم تسلیم کر لیے گئے۔ ۱۹۴۰ء میں ان کی قیادت میں قراردادِ لاہور منظور ہوئی جس میں الگ مسلم ریاست کا مطالبہ کیا گیا۔ یہ مطالبہ منوانے کے لیے تحریکِ پاکستان کا آغاز ہوا۔ قائداعظم نے مسلم عوام کو ایک پرچم تلے متحد و منظم کیا اور انتخابات میں مرکزی اسمبلی کی تقریباً تمام مسلم نشستیں جیت لیں۔ اس سے قیامِ پاکستان کی راہ ہموار ہوئی اور پاکستان قائم ہوگیا۔ سلسلۂ واقعات کی یہ ایک تاریخی ترتیب ہے۔ جس میں رحمت علی کا کردار مثبت نہیں بلکہ منفی ہے۔ ان کا پمفلٹ (Now or Never) مثبت تھا لیکن منفی عنصر سے پاک نہیں تھا۔ ایک غلط آڑ لے کر رحمت علی نے علامہ اقبال کی جگہ خود کو مصورِ پاکستان ثابت کرنا چاہا۔[۹] وہ قائداعظم کی مخالفت بھی کرتے رہے۔ انھیں نہ صرف عظیم مسخرہ کہا بلکہ ''سب سے بڑی غداری'' کا مرتکب قرار دیا۔ پاکستان کے حامی قائداعظم کے ہاتھ مضبوط کرتے تھے جبکہ رحمت علی نے ان پر کیچڑ اچھالا اور انھیں گرانے کی کوشش کی۔ یہ بے بصیرتی اور کوتاہ نظری تھی۔ رحمت علی اور ان کے پیروکاروں کے اس دعوے میں قطعاً کوئی صداقت نہیں کہ وہ مصورِ پاکستان یا بانیِ پاکستان ہیں۔ ایسا ہر مدعی نہ صرف جاہل (Ignorant) ہے بلکہ قومی تاریخ کو مسخ کرنے اور پاکستان کی نظریاتی بنیاد کو متنازعہ بنانے کی بنا پر اسے قومی مجرم قرار دیا جا سکتا ہے۔

پاکستان کے عظیم اور جامع تصور کو نظر انداز کر کے سطحی اور جزوی آرا پر مشتمل

غیر موثر تجاویز کی مختصر یا طویل فہرستیں فروتر اور غلط مقاصد کے تحت مرتب کی گئیں۔ رحمت علی کی فہرست میں چار افراد ہیں۔ ۱۹۱۵ء کے ایک جعلی بیان کے بل بوتے پر خود کو اس فہرست میں اوّلیت عطا کی ہے۔ شریف الدین پیرزادہ کی مرتب کردہ فہرست جان برائیٹ سے شروع ہوتی ہے جو بہر حال رحمت علی کی نام نہاد اوّلیت کا توڑ ہے۔ ان کی کتاب صدر ایوب کے عہد میں منظرِ عام پر آئی۔ اس کا نقطۂ ماسکہ (focus) سرسیّد ہیں، اگرچہ بعد میں دوسرے ایڈیشن میں اقبال پر مضمون کو عمدہ و بہتر بنایا ہے۔ پروفیسر عزیز جناب بھٹو کے عہد میں چمکے اور رحمت علی کو اوپر اور آگے لانے کی خاطر کام کیا۔ تقسیم ہند کی تجاویز کو انھوں نے بھی جان برائیٹ سے شروع کیا اور فہرست کو طویل تر کیا تا کہ اقبال کی حیثیت گھٹائی جا سکے۔ چودھری رحمت علی کو علامہ اقبال کی جگہ مصورِ پاکستان بنانے کے لیے چودھری رحمت علی ہی کی انگل پچو، جاہلانہ اور احمقانہ دلیل کو نئی وسعتیں دے کر بیان کیا۔ پاکستانی قوم کا اجتماعی حافظہ چودھری رحمت علی اور ان کے پیروکاروں کے دعوے کو کبھی قبول نہیں کر سکتا۔ یہ حقیقت بھی نگاہ میں رکھنی چاہیے کہ: توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسمِ سامری۔

جس طرح چودھری رحمت علی کو ۱۹۱۵ء سے پہلے کی تقسیم ہند کی تجاویز کا علم نہیں تھا اسی طرح کے کے عزیز، مرتضیٰ احمد خان میکش کے مضامین سے بے خبر تھے۔ جو تجویز رحمت علی نے ۱۹۳۳ء میں پیش کی وہی تجویز ۱۹۲۸ء میں میکش کے قلم سے منظرِ عام پر آ چکی تھی۔ میکش کے مضامین اور رحمت علی کے پمفلٹ میں مشابہت کا سبب ان کا مشترکہ ماخذ ہے۔ میکش کی راہ نمائی اقبال نے زبانی کی جبکہ رحمت علی نے خطبۂ الٰہ آباد اور اقبال کی دوسری تحریروں کی خوشہ چینی سے اپنا پمفلٹ تیار کیا۔ انقلاب کا بار بار شائع ہونے والا اعلان نامہ ''پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان اسلامی ملک ہیں'' بھی ۱۴ردسمبر ۱۹۳۰ء سے منظرِ عام پر آنا شروع ہوا اور خطبۂ الٰہ آباد کی مخالفت کا توڑ کرنے والی سالک و مہر کی تحریریں بھی رحمت علی کے پمفلٹ سے پہلے کی ہیں۔ ان میں اسلامی سلطنت کا واضح اظہار و اعلان ہے۔ چنانچہ زمانی ترتیب کے اعتبار سے، علامہ اقبال کو الگ چھوڑ دیں تو بھی رحمت علی کا پمفلٹ بعد کا واقعہ ہے۔ کے کے عزیز نے علامہ اقبال کو الگ چھوڑنے کی بنیاد، رحمت علی کی طرح، یہ نکتہ

بتایا ہے کہ اقبال کی تجویز ہندوستان کے اندر مسلم صوبے کی تھی جبکہ خطبۂ الٰہ آباد کی داخلی شہادت اور اس کے ردِ عمل میں مخالفانہ و موافقانہ تحریروں سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال نے برِ صغیر میں آزاد مسلم ریاست کے نصب العین کا تعین بھی کیا اور اسے کم از کم شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کا مقدر بھی قرار دیا، چنانچہ جس زمانی ترتیب اور ایک اٹکل پچو طریقے کے بنیاد پر پروفیسر عزیز اور دوسروں نے رحمت علی کو مصورِ پاکستان بنانے کی مہم چلائی ہے وہ ایک قومی و علمی فساد اور بداطواری (corruption) ہے۔

زمانی ترتیب کے مطابق تیار کی گئی فہرستوں کو بنیادی اہمیت دینا بھی ایک مغالطہ ہے۔سوال یہ ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد اور علامہ اقبال کے خفیہ خطوط بنام محمد علی جناح کے علاوہ وہ کون سی تجویز ہے جو قیامِ پاکستان کا محرک بنی؟ سوال یہ بھی ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد اور قرار دادِ لاہور سے قطع نظر وہ کون سی تجویز تھی جس کی شدید مخالفت ہندو قوم نے کی۔حقیقت جاننے کے لیے یہ دو سوالات بنیادی اہمیت و حیثیت رکھتے ہیں۔ان سوالات پر غور کرنے کے علاوہ یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ برِ صغیر کے مسلمانوں میں اسلامی تصورِ قومیت کس نے راسخ کیا اور انھیں بیدار کرنے میں کس کا فکری کردار درست، نمایاں اور مؤثر تھا۔

جان برائیٹ کی تجویز کو بطورِ حوالہ علامہ اقبال نے گول میز کانفرنس میں اپنے مؤقف کی تقویت کے لیے استعمال کیا۔اس کی اہمیت بس اسی قدر ہے۔تقسیمِ ہند کے تجویز کنندگان میں جان برائیٹ سمیت کسی برطانوی مدبر نے آزاد مسلم ریاست کا تصور پیش نہیں کیا اور نہ اس کے لیے کوئی جدوجہد کی۔مذکورہ فہرستوں میں ہندو زعما اور ہندی قوم پرست مسلم قائدین کے نام شامل کرنا فہرستوں کے مرتبین کے مغالطے کو ظاہر کرتا ہے اور ان کے تصورِ پاکستان کے فارمولے کو سوالیہ نشان بنا دیتا ہے۔جمال الدین افغانی، سیّد احمد خان اور محمد علی جوہر کی خدمات اپنے اپنے دائروں میں وقیع ہیں لیکن ان میں سے کسی نے شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل مقتدر مسلم ریاست کی کبھی بات نہیں کی اور نہ اس کے لیے کوئی جدوجہد کی۔کیرو اور سٹالن جیسے ناموں کو فہرست میں شامل کرنا عجیب و غریب ہے۔چودھری رحمت علی اور الیف کے درانی کی ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۶ء کی تجاویز نہ ان برسوں میں

منظرِ عام آئیں اور نہ ان کا اصل متن کبھی سامنے آیا۔ رحمت علی کی مبینہ و مذکورہ تجویز کا علم ۱۹۴۷ء سے پہلے کسی کو نہ تھا۔ اس کا کوئی اثر مرتب ہونا تو دور کی بات ہے۔ خیری برادران کی سٹاک ہوم انٹرنیشنل کانفرنس میں، ہندوستان کو، ہندوؤں اور مسلمانوں میں تقسیم کرنے کی تجویز کا علم قراردادِ لاہور (۱۹۴۰ء) کی منظوری سے پہلے کسی کو نہ تھا اور اس کے بعد بھی اس کا اصل متن کبھی سامنے نہ آیا۔ جن دوسری تجاویز کا اصل متن دستیاب بھی ہے ان کا کوئی اثر برِ صغیر کی مسلم سیاست پر مرتب نہیں ہوا۔ کوئی ایک تجویز بھی ایسی نہیں ہے جسے قیامِ پاکستان کے پس منظر میں محرک قوت کی حیثیت حاصل ہو۔

جہاں تک مخالفانہ ردِ عمل کا تعلق ہے مرتضیٰ احمد خان میکش کے مضامین پر ایک ہندو اخبار نے تنقید کی اور چودھری رحمت علی کے پمفلٹ کے خلاف کچھ ردِ عمل لندن کے سرکاری حلقے میں ہوا۔ یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ دونوں صاحبان اقبال کے فیض یافتہ تھے۔ ان کی تجاویز پر اقبال کی مہر ثبت ہے۔ شدید ردِ عمل صرف خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) اور قراردادِ پاکستان (۱۹۴۰ء) کے خلاف ہوا۔ یہ شواہد محفوظ و موجود ہیں کہ خطبۂ الٰہ آباد پر ہندو ردِ عمل شدید اور تند و تیز تھا اور اس مخالفت اور برہمی کے خلاف مسلم صحافت کا ردِ عمل بھی مضبوط اور جاندار تھا۔ اس پیکار سے خطبۂ الٰہ آباد کے دونوں تناظرات بھی نمایاں ہو کر سامنے آتے ہیں۔ ایک یہ کہ علامہ اقبال نے آزاد و مقتدر مسلم ریاست کا نصب العین دیا ہے اور دوسرا یہ کہ ہندوستان کے اندر مسلم ریاست (صوبے) کی تجویز پیش کی ہے۔ دوسری بات کا ذکر اقبال کی مدافعت کے طور پر ہوا۔[10]

۷ جنوری ۱۹۳۱ء کے انقلاب میں عبدالمجید سالک نے 'افکار و حوادث' کے تحت لکھا کہ 'خدا کی قدرت ہے، اقبال جیسا جلیل القدر انسان جو فخرِ ہند، فخرِ ایشیا اور فخرِ عالمِ اسلام ہے دینا ناتھ جیسے جاہل، کندۂ ناتراش اور بے اصول انسانوں کی کمینگی کا شکار بن رہا ہے......[19]

یہ مغلطات نویس لکھتا ہے کہ اقبال ہندوؤں جیسی دانشمند اور طاقت ور قوم کا کیا بگاڑ سکتا ہے ...... مسلمان ہندوؤں کا کچھ بگاڑنا نہیں چاہتے، صرف اپنا کچھ بنانا چاہتے ہیں اور ہندو چیں کریں یا پیں انشاء اللہ تعالیٰ شمالی ہند میں اسلامی سلطنت قائم ہو کر رہے گی۔"[11] "اسلامی سلطنت"

کے الفاظ سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے آزاد اور مقتدر مسلم ریاست کا نصب العین پیش کیا تھا۔

دو دن بعد مولانا غلام رسول مہر نے انقلاب کا جو اداریہ لکھا وہ ان جملہ حضرات کے لیے لمحۂ فکریہ ہے جو کسی نہ کسی آڑ کے تحت علامہ اقبال کو تصورِ پاکستان کا خالق نہیں مانتے۔ اداریے کا عنوان تھا ''علامہ اقبال اور ہندو جرائد۔ کیا مسلمانوں کے لیے مطالبۂ آزادی ناجائز ہے؟'' — اس اداریے سے جہاں خطبۂ الٰہ آباد کے خلاف ہندو قوم کے بے حد شدید ردِّ عمل کا اندازہ ہوتا ہے وہاں یہ حقیقت بھی آشکار ہوتی ہے کہ اقبال نے آزاد و مقتدر مسلم ریاست کو مسلمانوں کا نصب العین قرار دیا تھا۔ اداریے کا ایک حصہ درج ذیل ہے:

> ''علامہ اقبال نے مسلم لیگ کے اجلاس الٰہ آباد میں جو خطبۂ صدارت ارشاد فرمایا، اس پر ہندو دنیا بے حد آتش زیر پا ہو رہی ہے۔ ہندوؤں کا کوئی انگریزی یا ہندی یا اُردو اخبار ایسا نہیں جس نے علامہ ممدوح کو جی بھر کے گالیاں نہ دی ہوں۔ ہمیں ہندو قوم کے اخلاق پر بے حد افسوس ہے کہ اس نے ہندوستان کے ایک مایۂ ناز فلسفی اور عالی خیال مفکر کے خیالات کو احترام کے ساتھ نہ سنا اور بازاری آدمیوں کی ایک ذلیل ٹولی کی طرح سوچے سمجھے بغیر ایک طوفان بدتمیزی برپا کر دیا حالانکہ حضرت علامہ اقبال کا قصور صرف اتنا ہے کہ وہ ہندوستان کی ہر قوم کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً اپنے مذہب، اپنی تہذیب، اپنے علوم اور اپنے کلچر کی بنیاد پر نشو و ارتقا کے مراحل طے کرنے کا موقع دلانا چاہتے ہیں۔''
>
> اگر ہندو اس ملک میں محض اپنی اکثریت کی بنا پر ہندو راج قائم کرنے کے لیے دن رات کوشاں ہیں اور مسلمانوں کی پروا بھی نہیں کرتے تو مسلمانوں کو بھی یقیناً یہ حق حاصل ہے کہ وہ پنجاب، صوبہ سرحد، بلوچستان اور سندھ کو ملا کر......ایک اسلامی سلطنت قائم کرنا اپنا نصب العین قرار دیں۔[۱۲]

۱۱ر جنوری ۱۹۳۱ء کے اداریے میں مولانا مہر نے لکھا ہے کہ علامہ اقبال یہ چاہتے

ہیں کہ ''اسلامی صوبے متحد ہو کر ایک اسلامی سلطنت کے قیام کا نصب العین اپنے سامنے رکھیں۔''[13] ۱۳ رجنوری کے ''افکار و حوادث'' میں عبد المجید سالک نے لکھا کہ ''اگر ہندو اس ملک میں اپنا راج چاہے تو وہ بالکل حق بجانب ہے، کیونکہ اس کی اکثریت ہے لیکن اگر مسلمان شمالی ہند میں اپنی سلطنت قائم کرنا چاہیں تو وہ ہرگز حق بجانب نہیں ہیں خواہ وہ کتنی ہی بڑی اکثریت رکھتے ہوں۔''[14] کلکتہ کے راغب احسن، فضلِ رسول خان اور ایس ایم سلیم کا ایک مضمون ۱۴ رجنوری ۱۹۳۱ء کے 'انقلاب' میں شائع ہوا۔ اس مضمون میں وہ لکھتے ہیں کہ ''جہاں تک مسلمانانِ ہند کا تعلق ہے، اس خطبہ نے ہندوستان میں اسلامی نصب العین کو سب سے پہلی بار کچھ وضاحت اور یقین کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔''[15] ''اسلامی نصب العین'' — ''سب سے پہلی بار'' — ''کچھ وضاحت اور یقین کے ساتھ پیش کر دیا ہے'' — جملے کے یہ سب اجزا قابلِ توجہ ہیں۔

ہندوؤں کی طرف سے خطبۂ الٰہ آباد کی زبردست مخالفت اور اس کے سبب پر مہا سبھائی لیڈر مسٹر جیکر کے اس بیان سے روشنی پڑتی ہے جو خطبے کے صرف دو دن بعد لندن سے جاری ہوا۔ مسٹر جیکر نے کہا کہ ''میں نے ...... کسی ایسی تجویز پر غور کرنے سے انکار کر دیا جس سے بقول علامہ اقبال شمالی ہند میں مسلم ریاست قائم ہو اور جس کا مقصد باقی ہندوستان سے علاحدگی اختیار کر لینا ہو ......... ہم حتی الوسع کوشش کریں گے کہ ہم مسلمانوں کو پان اسلامک نوعیت کی تمناؤں کو پورا کرنے کی اجازت نہ دیں اور مسلمانوں کی طرف سے آرزوئے علاحدگی کی حوصلہ افزائی نہ کریں۔''[16] مخالفت کی شدت کا اندازہ سالک و مہر کی دوسری تحریروں سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً سالک نے لکھا کہ ''ڈاکٹر اقبال نے ہندو راج کے علمبرداروں کی ایسی دکھتی رگ کو پکڑ لیا ہے کہ وہ بے قرار ہو کر ہندوستان کے گوشے گوشے میں ناچ رہے ہیں اور یہاں تک کہ انگلستان تک ناچتے ناچتے چلے گئے ہیں۔ ہم نے لکھا تھا کہ اقبال کی کسی دلیل کا جواب ہندوؤں سے بن نہیں پڑا، البتہ گالیوں کی وہ بوچھاڑ ہے جس کی کوئی انتہا نہیں۔ ملک بھر میں کوئی ہندو اخبار ایسا نہیں جس نے ڈاکٹر صاحب کو پیٹ بھر کر گالیاں نہ دی ہوں۔''[17] مولانا مہر نے لکھا:

''حضرت علامہ اقبال کے خطبۂ صدارت سے ہندو دنیا میں جو ہلچل برپا ہوئی اس سے قارئین کرام آگاہ ہیں۔ شاید ہی کوئی گویا ہندو زبان ہو، جس نے اس خطبے کے خلاف نہایت ناپاک انداز میں زہرافشانی وزہرریزی نہ کی ہو اور شاید ہی چند اُلٹی سیدھی سطریں لکھنے والا ہندو ہاتھ ہو جس نے اس خطبے کو اپنی مذموم اور قابلِ صد نفرین جولانی کا تختۂ مشق نہ بنایا ہو۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ غالباً حضرتِ سلطان محمود غزنوی اور حضرت عالمگیر اعظم رحمہا اللہ تعالیٰ کے خلاف بھی ہندو قوم نے اس تواتر، اس تسلسل، اس جماؤ اور اس ہمہ گیری کے ساتھ فتنہ پردازیاں نہیں کیں، جن کا مرکز ومرجع حضرتِ علامہ اقبال کے خطبۂ صدارت کو بنایا گیا۔''[18]

خطبۂ الٰہ آباد کے خلاف ہندو قوم کے شدید اور تیز وتند ردِّعمل بشمول علامہ اقبال پر گالیوں کی بوچھاڑ کا سبب کیا تھا؟ اس پر روشنی مولانا مہر کی اس تحریر سے بھی پڑتی ہے۔ لکھتے ہیں:

''حقیقت یہ ہے کہ حضرت علامہ اقبال کا خطبہ ہندوؤں کے تصوّرِ قومیت یا ہندوستان میں ہندو راج کے قیام پر سب سے پہلی فاتحانہ ترکتاز ہے، جس نے اس راج کی بنیادیں ہلا دی ہیں...... حضرتِ علامہ اقبال کی حق پرست آواز نے ہندو سلطنت ...... کے حصار کا طلسم باطل توڑ ڈالا ہے۔ لہٰذا اگر آج ہندو قوم اپنی آرزوؤں کی...... خون شدگی کا غصہ حضرتِ علامہ اقبال کے خلاف سوقیانہ ہاہو کی شکل میں نکال رہی ہے تو اس پر تعجب کیوں کیا جائے...... ایک بازاری ہندو مضمون نگار نے چند روز ہوئے لکھا تھا کہ اقبال ہندوؤں کا ملک ہندوؤں سے چھین کر مسلمانوں کے حوالے کرنا چاہتا ہے...... خدا اس مبارک ہستی کو سلامت رکھے جس نے پریاگ (الٰہ آباد) میں سب سے پہلی مرتبہ راہ گم کردہ اور ''قومیت وجمہوریت'' کے فریب کارانہ دعاوی سے مسحور ملت کے لیے ہدایت کی حقیقی روشنی کا

بندوبست کیا۔ خدا کو منظور ہوا تو یہ روشنی زندگی کی صحیح منزلِ مقصود تک اسلامیانِ ہند کی رفیق رہے گی۔ ۱۹

اور یہ روشنی، قیامِ پاکستان تک، اسلامیانِ ہند کی رفیق رہی۔ وہ صحیح منزلِ مقصود تک اسی روشنی میں پہنچے۔ اگلی صحیح منازل تک کا سفر بھی انھیں اسی روشنی میں طے کرنا ہے یعنی نام نہاد جمہوریت، ناپاک قوم پرستی، ذلیل ملوکیت اور رنگ و نسل سے پاک اسلامی معاشرے کا قیام اوّلاً پاکستان میں اور ثانیاً عالمِ اسلام میں۔ روحانی جمہوریت پر مبنی ایک نئے عالمی نظام کی تشکیل بھی دراصل اسی سفر کی آخری منزل ہے۔

خطبۂ الٰہ آباد کی مخالفت و حمایت میں جو بیانات، اداریے، کالم اور مضامین سامنے آئے ان سے واضح ہے کہ بیدار مسلم ذہن اور استعماری ہندو ذہن کے نزدیک خطبۂ الٰہ آباد میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے اب تک کے مطالبات کی اقبال نے حمایت کی تھی۔ اس سے آگے بڑھ کر ہندوستان کے اندر مسلم ریاست (یا صوبہ) کی تجویز بھی دی تھی۔ خطبے میں آزاد و مقتدر مسلم ریاست کا نصب العین بھی مقرر ہوا تھا اور ہندو قوم کا زبردست ردِ عمل اسی وجہ سے ہوا۔ مسٹر جیکر نے اسے ''شمالی ہند میں مسلم ریاست'' اور ''ہندوستان سے علاحدگی'' قرار دیا۔ ایک اور ہندو کے نزدیک اقبال کا مقصد ہندوؤں کا ملک ہندوؤں سے چھین کر مسلمانوں کے حوالے کرنا تھا۔ سالک و مہر نے اسے بار بار ''اسلامی سلطنت کے قیام کا نصب العین'' لکھا۔ یہ سب حقائق ۱۹۳۳ء کے پمفلٹ (Now or Never) سے پہلے کے ہیں اور گزشتہ اوراق میں یہ نشاندہی کر دی گئی ہے کہ یہ پمفلٹ خطبۂ الٰہ آباد اور اقبال کی دوسری تحریروں کی خوشہ چینی پر مبنی تھا۔

خطبۂ الٰہ آباد کے خلاف ہندو قوم کا ردِ عمل اس قدر شدید اور تند و تیز تھا کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے لے کر قراردادِ پاکستان (۱۹۴۰ء) تک تقسیمِ ہند کی جملہ تجاویز کے خلاف مجموعی ردِ عمل اس کی نسبت عشرِ عشیر بھی نہیں ہوا۔ نیز ان جملہ تجاویز کا مجموعی اثر ان اثرات کا عشرِ عشیر بھی نہیں جو خطبۂ الٰہ آباد اور اقبال کی مفکرانہ شاعری سے مرتب ہوئے۔ اقبال کے کلامِ نظم و نثر سے ہندو دانشوروں اور ہندی قوم پرست مسلم علما و زعما کی

متحدہ ہندی قومیت کا توڑ ہوا ورنہ نہ ہوتا۔ غلام رسول مہر کا یہ جملہ گہری توجہ چاہتا ہے کہ:
''حقیقت یہ ہے کہ حضرت علامہ اقبال کا خطبہ ہندوؤں کے تصور قومیت یا ہندوستان میں ہندو راج کے قیام پر سب سے پہلی فاتحانہ تر کتاز ہے، جس نے اس راج کی بنیادیں ہلا دی ہیں۔'' مولانا مہر کی یہ رائے بھی کتنی صائب ہے کہ اقبال نے پہلی مرتبہ راہ گم کردہ اور فریب کارانہ دعاوی سے مسحور ملت کے لیے ہدایت کی حقیقی روشنی کا بندوبست کیا۔ جن ''محققین'' نے تقسیم ہند کی تجاویز تلاش کر کر کے مرتب کیں اور کتابیں شائع کیں اور علامہ اقبال کو بھی تجاویز دینے والے دوسرے صاحبان کی طرح خیال کیا وہ اصل حقائق سے بے خبر رہے یا تجاہل سے کام لیا۔ حقائق و شواہد کی رو سے علامہ اقبال تصورِ پاکستان کے خالق ہیں۔ مبشرِ پاکستان اور مفکرِ پاکستان بھی ہیں۔ ان کے خطبے اور مضامین زندہ و موثر اور مفکرانہ شاعری انقلاب آفرین ہے۔ نام نہاد دانشور اور خاص مقصد کے تحت کام کرنے والے محققین سچ لکھنے سے قاصر رہے ہیں: انھیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ نوائے عاشقانہ۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ A History of the Idea of Pakistan۔ صفحہ ۳۲۲

۲۔ جواہر لال نہرو نے ۶ رمئی ۱۹۳۷ء کو محمد علی جناح کے ایک بیان کی مخالفت ان الفاظ میں کی:

"کسی مذہبی جماعت کا محض مذہبی یا معاشرتی معاملات میں راہ نمائی کرنا سمجھ سکتا ہوں اور اس کی خدمت کا اعتراف بھی کر سکتا ہوں۔ اسی طرح ایک سیاسی انجمن کا سیاسی طور پر عمل پیرا ہونا بھی میرے قیاس میں آتا ہے چاہے اس کی رائے کچھ بھی ہو۔ لیکن ان دونوں کی کھچڑی تیار کرنا ایک گڑبڑ پیدا کرتا ہے۔ جس کی وجہ سے کسی سوال کا صحیح تصفیہ نہیں کیا جا سکتا۔" (مضامینِ نہرو مرتبہ آنند نرائن ملا، صفحہ ۱۳۳)

۳۔ Rehmat Ali, A Biography۔ صفحات ۲۴۵ تا ۲۵۱

۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، زندہ رُود، صفحات ۳۲۴، ۴۲۵۔ علامہ اقبال تصورِ پاکستان کے خالق ہیں اور رحمت علی نے اقبال کی خوشہ چینی سے اپنا پمفلٹ تیار کیا لیکن اس کے باوجود اقبال نے رحمت علی پر چوری کا الزام عائد نہیں کیا۔ رحمت علی نے چور ہوتے ہوئے چوری کا الزام اقبال پر عائد کیا اور دھمکی دی کہ اگر اقبال نے کریڈٹ لینے کی کوشش کی تو وہ ان کی دردناک کمزوریاں منکشف کریں گے۔ چوری اور سینہ زوری۔ رحمت علی نے اقبال کے ایک جملے میں (for India) کا اضافہ کر کے اس کا مفہوم بدلا اور تصورِ پاکستان کے موجد بن بیٹھے۔

۵۔ خالدہ ادیب خانم نے رحمت علی کا دس صفحات پر مشتمل "انٹرویو" اپنی کتاب Inside India میں شامل کیا تھا۔ کے کے عزیز کو اعتراف ہے کہ موصوفہ نے رحمت علی کا کوئی انٹرویو نہیں لیا تھا بلکہ رحمت علی نے اسے خود تیار کیا اور خالدہ ادیب کو راغب کیا کہ وہ اسے سوال جواب کی شکل دے کر کتاب میں شامل کریں۔ (A History of the Idea of Pakistan۔ صفحہ ۳۶۲) خالدہ کے انکار پر اسے پیش کش کی کہ وہ پانچ سو کاپیوں کی خریداری کا اہتمام کریں گے۔" یوں سودا طے ہوا۔ (Rehmat Ali, a Biography۔ صفحہ ۱۳۸) اس انٹرویو سے پاکستان تو کیا قائم ہونا تھا رحمت علی کی ہوسِ ناموری کی تسکین ہو گئی۔

۶۔ اس ضمن میں بعض تاریخ ساز واقعات پر ایک نظر ڈالنا مناسب رہے گا۔

منٹو مارلے اصلاحات (۱۹۰۹ء) میں، مسلم لیگ کی کوشش سے، جداگانہ انتخاب کا اصول

حکومت نے مان لیا تھا۔ ہندوؤں نے مخالفت کی لیکن لکھنو پیکٹ (۱۹۱۶ء) میں آل انڈیا کانگرس نے بھی اس اصول کو تسلیم کر لیا۔ یہ سمجھوتا اتحاد کی فضا میں ہوا اور محمد علی جناح کو' ہندو مسلم اتحاد کا سفیر'' قرار دیا گیا۔ اس کے باوجود کانگرس نے مخلوط انتخاب کی رٹ شروع کر دی چنانچہ" دہلی تجاویز" (۱۹۲۷ء) میں، محمد علی جناح کی سرکردگی میں، مسلم راہنماؤں نے طے کیا کہ اگر کانگرس مسلمانوں کے دوسرے مطالبات مان لے تو وہ' جداگانہ انتخاب' سے دست بردار ہو جائیں گے۔ علامہ اقبال نے اس فیصلے کی مخالفت کی۔ مسلم لیگ دو حصوں میں بٹ گئی 'نہرو رپورٹ' (۱۹۲۸ء) میں 'مخلوط انتخاب' کا اصول تو اپنایا گیا لیکن جن مسلم مطالبات سے یہ مشروط تھا وہ رد کر دیے گئے۔ اس کے بعد محمد علی جناح نے چودہ نکات مرتب کیے جن کا ایک اہم نکتہ" جداگانہ انتخاب'' کا اصول تھا۔ مسلم لیگ کے دو حصے ہوئے تو اقبال، شفیع لیگ کے ساتھ تھے لیکن جب شفیع لیگ نے صوبائی خود مختاری کا مطالبہ ترک کیا تو اقبال نے شفیع لیگ کی سیکرٹری شپ سے استعفٰی دے دیا۔ چنانچہ شفیع لیگ کو اپنے فیصلے پر نظرِ ثانی کرنا پڑی۔ 'جداگانہ انتخاب' اور 'صوبائی خود مختاری' سے دست برداری سے مسلمانوں کی منزل کھوئی ہو جاتی چنانچہ اقبال کی مخالفت'' صحیح سمت میں بروقت اقدام'' تھا۔

محمد علی جناح ۱۹۳۴ء میں انگلستان سے واپس آئے تو متحدہ مسلم لیگ کے صدر چنے گئے۔ ۱۹۳۶ء میں انھوں نے مسلم سیاسی جماعتوں کو مسلم لیگ کے جھنڈے تلے جمع کرنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کے اتحاد اور تنظیم میں 'مسلم ریاست' کے حصول کا راز مضمر تھا، چنانچہ علامہ اقبال نے محمد علی جناح کی بھرپور حمایت کی اور بیماری کے باوجود ان کی منشا کے مطابق کام کرنے کے لیے تیار ہو گئے۔ جناح کی بھرپور حمایت اور جناح کی قیادت پر بھرپور اعتماد، کے کے عزیز کے نزدیک بھی، اقبال کی'' بصیرت'' اور'' اخلاص'' کا ثبوت ہے۔ موصوف نے لکھا ہے کہ" اقبال نے ایسا اس وقت کیا جب مسلم ہند پر جناح کی گرفت، انتہائی متزلزل تھی اور صوبائی سیاستوں کے اسیر مسلم رہنما جناح سے تعاون کرنے پر آمادہ نہیں تھے اور مسلم لیگ انتخابات میں شکست کے بعد بمشکل سنبھلی تھی۔'' A History of the Idea of Pakistan۔ صفحہ ۲۰۴) علامہ اقبال نے اپنے بصیغہ راز مکتوب مؤرخہ ۲۸ رمئی ۱۹۳۷ء میں محمد علی جناح کو لکھا کہ کیا آپ کی رائے میں مسلم ریاست یا ریاستوں کے مطالبے کا وقت آنہیں پہنچا؟ وہ وقت قریب پہنچ آیا تھا اور محمد علی جناح نے ہندی مسلمانوں کو متحد و منظم کرنے میں کچھ مزید کامیابی حاصل کی تو ۱۹۴۰ء میں مسلم ریاست کے قیام کا مطالبہ کر دیا اور تحریک پاکستان کی رہنمائی اس طرح کی کہ سات برسوں میں پاکستان قائم ہو گیا۔

چودھری رحمت علی نے ۱۹۳۳ء میں 'پاکستان نیشنل موومنٹ' شروع کی لیکن سمجھ نہیں پائے کہ وہ

کامیابی سے ہم کنار کس طرح ہوگی۔ پاکستان کا 'مطالبہ' تب قبل از وقت تھا۔ ہندی مسلمانوں کو متحدہ و منظم کرنے اور ان کی طرف سے نمائندگی حاصل کیے بغیر قیامِ پاکستان کی منزل تک پہنچنے کا دوسرا کوئی راستہ نہیں تھا۔ رحمت علی نے بھی کبھی کسی دوسرے راستے کی نشاندہی نہیں کی سوائے انگریز اور ہندو سے 'اپیل' کرنے اور انھیں 'سمجھانے' کے (دیکھیے (i) Now or Never نیز (ii) خالدہ ادیب خانم کی کتاب میں شامل انٹرویو) علامہ اقبال اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ یہ مسئلہ اپیلوں سے حل نہیں ہوسکتا۔ مولانا محمد علی جب خلافت وفد لے کر یورپی طاقتوں کو 'سمجھانے' نکلے تھے تو اقبال نے ان الفاظ میں گرفت کی تھی: نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا/ خلافت کی کرنے لگا تو گدائی۔ رحمت علی نے ہندوستان آکر عملی سیاست میں حصہ بھی نہیں لیا، محض کاغذی گھوڑے دوڑاتے رہے، جن پر عمل پیرا ہونے والی کوئی قوم ان کے ساتھ نہیں تھی۔ قوم نے علامہ اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح کی فکری و عملی رہنمائی قبول کی اور منزلِ مقصود تک پہنچی۔

۷۔ ایک طرف رحمت علی خطبۂ الہ آباد کو غلط مفہوم پہنا کر اور اقبال کے تصورِ مسلم ریاست کا انکار کر کے خود تصورِ پاکستان کا کریڈٹ لینے پر تلے ہوئے ہیں اور نام نہاد "پاکستان قومی تحریک" کے بل بوتے پر بانیِ پاکستان ہونے کے زعم میں مبتلا ہیں اور دوسری طرف علامہ اقبال مسلمانوں کے قدم اتحاد و تنظیم کی طرف اٹھتے دیکھ کر محمد علی جناح کو مسلم ریاست کے مطالبے پر آمادہ کرتے ہیں۔ یہ عمل بصیغۂ راز خطوط میں سرانجام پاتا ہے۔ نظر حصولِ مقصد پر ہے نہ کہ کریڈٹ پر لیکن کریڈٹ اقبال کا تھا اور اقبال ہی کو ملا۔ قائداعظم نے قراردادِ لاہور کی منظوری کے تین برس بعد ان خطوط کو اپنے "پیش لفظ" کے ساتھ شائع کر دیا۔ اس میں لکھتے ہیں:

> "میرے نزدیک یہ خطوط زبردست تاریخی اہمیت کے حامل ہیں بالخصوص وہ خطوط جن میں مسلم ہندوستان کے سیاسی مستقبل کے بارے میں ان کے خیالات کا واضح اور غیر مبہم اظہار ہے۔ ان کے خیالات پورے طور پر میرے خیالات سے ہم آہنگ تھے اور بالآخر میں ہندوستان کے دستوری مسائل کے مطالعے اور تجزیے کے بعد انھی نتائج پر پہنچا اور کچھ عرصہ بعد یہی خیالات ہندوستان کے مسلمانوں کی اس متحدہ خواہش کی صورت میں جلوہ گر ہوئے جس کا اظہار آل انڈیا مسلم لیگ کی ۲۳؍ مارچ ۱۹۴۰ کی قراردادِ لاہور ہے جو عام طور پر "قراردادِ پاکستان" کے نام سے موسوم ہے۔" (اقبال کے خطوط جناح کے نام، صفحات ۳۵۔۳۶)

پروفیسر عزیز نے حسبِ عادت اس "پیش لفظ" سے بھی غلط نتیجہ اخذ کیا ہے۔ قائداعظم کے الفاظ:

> His views were substantially in consonance with my own.

سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جناح پر، مسلم ریاست کے ضمن میں، اقبال کا کوئی اثر مرتب نہ ہوا کہ اقبال و جناح کی آرا میں ہم آہنگی تھی۔ (کتاب مذکور صفحہ ۴۰۹) کے کے عزیز نے قائداعظم کے حسب ذیل جملے کو بے نتیجہ چھوڑ دیا ہے:

> ... and had finally led me to the same conculusion as a result of careful examination and study of the constitutional problems facing India....

۸۔ دیکھیے، اقبال کے خطوط جناح کے نام مؤرخہ ۲۸ رمئی اور ۲۱ رجون ۱۹۳۷ء۔ کے کے عزیز نے اقبال کے اعتماد کو ان کی بصیرت مانا ہے لیکن یہ بھی لکھا ہے کہ جناح اقبال کے اعتماد پر پورے نہیں اُترے۔ (صفحات ۴۰۴-۴۰۵) اس رائے پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں۔

۹۔ چودھری رحمت علی کے مصوّرِ پاکستان ہونے کی بنیادی دلیل جسے خود رحمت علی نے بیان کیا اور رحمت علی کی پیروی میں کے کے عزیز اور دوسروں نے دُہرایا ہے، ایک مرتبہ پھر یہاں پیش کی جاتی ہے:

رحمت علی اپنے پمفلٹ *Now or Never* میں پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبے، کشمیر، سندھ اور بلوچستان کا ہندوستان سے باہر ایک وفاق قائم کرنے کا مطالبہ پیش کرتے ہیں اور وضاحت کرتے ہیں کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں ان پانچ وحدتوں میں سے چار پر مشتمل ایک ریاست ہندوستانی وفاق کے اندر قائم کرنے کی تجویز دی ہے۔ (دیکھیے *Evolution of Pakistan*۔ صفحات ۳۳۰-۳۳۱) اپنی کتاب *Pakistan* میں اس مؤقف کو دُہرایا ہے اور اسے تقویت دینے کے لیے "ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان" کے اقبال کے الفاظ نقل کیے ہیں اور اقبال نے جہاں "برطانوی سلطنت کے اندر یا باہر" کے الفاظ سے پہلے Self Government لکھا ہے اس کے ساتھ رحمت علی نے (for India) کا اضافہ اپنی طرف سے کر دیا ہے۔ (دیکھیے *Complete Works of Rehmat Ali*۔ صفحہ ۱۶۵)

گویا رحمت علی کے مصوّرِ پاکستان بننے کا انحصار ایک تاویل پر ہے جو غلط ہو سکتی ہے اور غلط وہ یقیناً ہے۔ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں "ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان" کی بات بے شک کی بلکہ اس سے کم تر ان مطالبات کی حمایت بھی کی جو آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ نے اب تک پیش کیے تھے۔ تاہم اقبال نے شمال مغربی ہند میں آزاد و مقتدر مسلم ریاست کے نصب العین کا تعین بھی کیا اور اس ریاست کی بشارت بھی دی۔ خطبۂ الٰہ آباد کے خلاف ہندو ردِ عمل اور اس ردِ عمل کے توڑ میں سالک و مہر اور دوسرے مسلم صحافیوں کی تحریریں اور خود اقبال کی توضیحات اس پر شاہد ہیں۔ رحمت علی مصوّرِ پاکستان نہیں تھے۔ اس بات کے ثبوت

کے لیے وہ شواہد بھی کافی ہیں جو مرتضیٰ احمد خان میکش کے مضامین، انقلاب کے متواتر شائع ہونے والے اعلان ناموں اور خطبۂ الٰہ آباد کے بعد سالک و مہر کے اداریوں اور کالموں سے عیاں ہیں۔ یہ شواہد رحمت علی کے نظر سے گزر جاتے تو ان کے غبارے میں بھری ہوئی ساری ہوا نکل جاتی۔ پروفیسر عزیز نے ان شواہد کو یا تو نظر انداز کیا اور یا ان سے بے خبر رہے۔ دونوں صورتوں میں ان کا لمبا چوڑا کام فضول ٹھہرتا ہے۔ ان کے پیروکار بعض چودھری صاحبان کی حاشیہ آرائی بھی کارِ فضول قرار پاتی ہے۔

۱۰۔ ہندو قوم کے، علامہ اقبال کے خلاف، شدید و معاندانہ ردِّ عمل کو کم کرنے اور ان کے "اظہارِ رنج" کی تشفی کے لیے انقلاب کے اداریے مؤرخہ ۲۰ جنوری ۱۹۳۱ء میں غلام رسول مہر نے لکھا:

"ہندوؤں کو رنج کسی بات پر ہوا ہو لیکن انھوں نے خطبے کے جس حصے کو اس رنج کے اظہار و نمائش کے لیے سب سے بڑھ کر استعمال کیا ہے وہ پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان کے اتحاد سے شمال مغربی ہند میں ایک اسلامی سلطنت کے قیام کی تجویز ہے۔......اس تشریح سے واضح ہو گیا ہوگا کہ حضرت علامہ اقبال نے کوئی نئی تجویز پیش نہیں کی۔ مسلمان ان تمام صوبوں میں جہاں انھیں اکثریت حاصل ہے، پہلے ہی سے حقوق اکثریت کا مطالبہ کر رہے تھے...........ہمیں تو حضرت علامہ کے قول کے مطابق شمالی و مغربی ہند کے مسلمانوں کی تقدیر یہی نظر آتی ہے کہ ان چاروں صوبوں کو ملا کر ایک صوبہ بنا دیا جائے۔" (دیکھیے، اقبال کا سیاسی سفر، صفحات ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۲)

مولانا مہر کی یہ عارضی پسپائی علامہ اقبال کی مدافعت میں تھی۔ اس سے ہندو ردِّ عمل اور پروپیگنڈے کے زور و اثر کا اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں ہندوستان کے اندر مسلم ریاست (یا صوبے) کی تجویز ضرور دی تھی اور اس کی توثیق تھامپسن کے نام اپنے خط مؤرخہ ۴ مارچ ۱۹۳۴ء میں بھی کی (اور ایسا کرنے کی وجہ تھامپسن کے "پین اسلامی سازش" کے شر کا توڑ تھا) تاہم "تقدیر" والے جملے کا مفہوم "رنجیدہ" ہندوؤں نے درست سمجھا تھا اور خود مولانا مہر نے بھی ۲۰ جنوری سے پہلے اس کی تائید و توثیق کئی بار کی تھی۔

۱۱۔ حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، صفحہ ۴۳۵

۱۲۔۱۳۔ اقبال کا سیاسی سفر، صفحات ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۱

۱۴۔ حیاتِ اقبال کے مخفی گوشے، صفحہ ۴۳۷

۱۵۔۱۶۔ اقبال کا سیاسی سفر، صفحات ۲۷۳، ۲۶۸

۱۷۔ حیات اقبال کے مخفی گوشے، صفحہ۴۳۲

۱۸۔۱۹۔ اقبال کا سیاسی سفر، صفحات۴۴۳،۴۴۳تا۴۴۷

☆......☆......☆

## دسواں باب

# تصورِ پاکستان پر بعض دوسرے اعتراضات

تصورِ پاکستان پر متعدد دوسرے اعتراضات بھی ہیں، جنھیں عرصۂ دراز سے، تسلسل کے ساتھ، دُہرایا جا رہا ہے۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ تصور و تحریکِ پاکستان کے ضمن میں اعتراضات کا ہدف علامہ اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح کو بنایا گیا۔ یہ ایک راہ نما نکتہ ہے جس سے بانیانِ پاکستان کا تعین ہوتا ہے۔ ان اعتراضات کو حسبِ ذیل عنوانات کے تحت زیرِ بحث لایا جا سکتا ہے:

- پین اسلامی سازش
- خطبۂ الٰہ آباد میں بنگال کا ذکر نہ تھا
- ہندوستانی مسلمان نظر انداز
- مسلمان تقسیم: وسیع تر امکانات سے محرومی
- ملک تقسیم: تقسیم در تقسیم کا خطرہ
- فسادات اور قتل و غارت گری
- یہ وہ پاکستان نہیں

### پین اسلامی سازش

انگریز اور ہندو دونوں اقوام دانش مند (مخالفت کی صورت میں پہلے بھی) اور دور اندیش ہیں۔ اسلام دشمن لہٰذا مسلم مخالف بھی ہیں۔ ان کی دانش اسلام اور مسلمانوں کے خلاف استعمال ہوتی رہی ہے اور یہ عمل جاری ہے۔ اقبال نے اسلامی تصورِ قومیت واضح کیا تو جلد ہی ان پر پین اسلامسٹ ہونے کا نشان لگا دیا گیا۔ اقبال نے احتجاجاً اپنی کا اقرار

کرلیا۔[1] اسرارِ خودی میں اسلامی شخصیت کی تفسیر و تلقین ہے۔ڈکنسن نے اسے بھی اسلامی اتحاد و جارحیت کا پیغام قرار دیا اور سخت اعتراضات کا ہدف بنایا۔[2] اس سے ڈکنسن کا مسلمانوں اور اسلام کے خلاف تعصب کا اظہار بھی ہوتا ہے اور دانش مندی و دور اندیشی کا بھی۔ لاجپت رائے کا مشہور خط بنام سی آر داس 'پین اسلامی ہوّے' کا ترجمان ہے۔[3] خطبۂ الٰہ آباد کے خلاف شدید ردِ عمل کے سلسلے میں علامہ اقبال کو تند و تیز تنقید کا نشانہ بنایا گیا اور مسلم ریاست کے تصور کو پین اسلامی سازش قرار دے کر اس کی مذمت و مزاحمت کی گئی۔ انگریز سرکار اور برطانوی دانشور اگرچہ برہم ہوئے لیکن زیادہ شور ہندو اہلِ صحافت و سیاست نے مچایا۔ جواباً اگر یہ مؤقف اختیار کیا جاتا کہ ہاں مسلم ریاست کا منصوبہ پین اسلامی پیش قدمی ہے اور ہم مسلمان متحد اور مسلح ہو کر ہندوؤں پر یلغار کریں گے اور مغرب کو فتح کریں گے تو یہ مؤقف نہ صرف غلط ہوتا بلکہ نقصان دہ بھی ہوتا۔ اس صورت میں انگریز، یک طرفہ طور پر، اقتدار ہندوؤں کے حوالے کر دیتے اور مسلم ریاست کا خواب پریشان ہو کر رہ جاتا۔ پین اسلامزم کا مفہوم اتحادِ اسلامی ہے لیکن اہل مغرب اس میں مسلم جارحیت کے معنی شامل سمجھتے ہیں۔[4] اور یہ ایک خطرناک اصطلاح رہی ہے، چنانچہ مسلم ریاست کو جب پین اسلامی سازش قرار دیا گیا تو اقبال نے اس کا محتاط اور مؤثر جواب دیا۔ ۳ راکتوبر ۱۹۳۱ء کو ٹائمز میں شائع ہونے والے ایڈورڈ تھامپسن کے مراسلے کا عنوان ''Pan Islamic Plotting'' تھا۔ اس مراسلے میں تھامپسن نے دو اعتراض کیے۔ ایک یہ کہ اقبال ''مسلم ریاست'' ہندی وفاق سے باہر قائم کرنا چاہتے ہیں اور دوسرا اعتراض یہ تھا کہ ایسی صورت میں مملکتِ ہند ناقابلِ دفاع رہ جاتی ہے۔[5] پہلے اعتراض کے جواب میں اقبال نے کہا کہ ''کوئی ہندوستانی مسلمان جو عقل کا ادنیٰ سا شائبہ رکھتا ہے، عملی سیاست کے ایک منصوبہ کی حیثیت سے برطانوی دولتِ مشترکہ سے باہر شمال مغربی ہند میں ایک مسلم مملکت یا مملکتوں کے سلسلہ کو قائم کرنے کا خیال نہیں کر رہا ہے۔''[6] دوسرے سوال کا جواب یہ دیا کہ ''ہندوستان کی شمال مغربی سرحد پر مطمئن اور منظم صوبوں کا ایک سلسلہ، سطحِ مرتفع ایشیا کی بھوکی نسلوں کے خلاف ہندوستان کی برطانوی سلطنت کے لیے فصیل ثابت ہوگا۔''[7]

برطانوی نقطۂ نظر سے یہ جوابات اطمینان بخش اور مؤثر تھے۔ دنیا کے سیاسی تناظرات نئی شکل اختیار کر رہے تھے۔ مغرب کے نزدیک اشتراکی روس ایک بڑا خطرہ بن رہا تھا۔ ہر چند کہ پین اسلامزم کے خلاف ہندو اور انگریز متحد تھے لیکن مغرب کو لاحق یہ نیا خطرہ ایک نئی سوچ کا متقاضی تھا۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے کہا تھا کہ شمال مغربی ہند کے مسلمان بیرونی جارحیت کا بہترین دفاع کریں گے خواہ وہ جارحیت نظریات کی ہو یا مسلح جنگ کی شکل میں ہو۔ تھامپسن کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے اہلِ برطانیہ کے ذہن میں یہ بات مزید راسخ کی کہ اشتراکی روس کے مقابلے پر تمھارے قدرتی حلیف ہندو نہیں بلکہ مسلمان ہوں گے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اقبال کے مؤقف کی سچائی واضح ہوتی گئی۔ بالآخر اشتراکی روس کی افغانستان کے خلاف جارحیت کا مقابلہ پاکستان اور مغربی دنیا نے مل کر کیا۔ تاہم سوویت یونین کی تحلیل کے بعد عالمی سیاسی تناظرات ایک مرتبہ پھر تبدیل ہو گئے ہیں۔ 'پین اسلامزم' اب بڑا ہدف ہے اور اس کے بعد 'زرد خطرہ'۔

'پین اسلامی سازش' کے عنوان کا مقصد مسلم ریاست کے قیام میں رکاوٹ ڈالنا تھا۔ اقبال نے جواباً وضاحت کی کہ ''میں نے برطانوی سلطنت سے باہر ایک مسلم مملکت کا ''مطالبہ'' پیش نہیں کیا بلکہ دھندلے مستقبل میں ان زبردست قوتوں کی امکانی کارفرمائی سے متعلق یہ ایک تخمینہ ہے جو برِ صغیر ہند کے مقدر کی اس وقت صورت گری کر رہی ہیں۔''

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے آزاد و مقتدر مسلم مملکت کا مطالبہ نہیں کیا تھا؛ اس کی پیش گوئی کی تھی جسے تھامپسن کے جواب میں اپنا 'تخمینہ' کہا۔ اقبال کے نزدیک مسلم مملکت مسلمانوں کا حتمی مقدر تھی۔ یہ بشارت ہی مسلمانوں کا نصب العین تھی۔ چنانچہ اقبال کے حوالے سے 'مسلم ریاست' کا 'پین اسلامی خطرہ' تھامپسن کے دل و دماغ پر سوار رہا اور 'خطباتِ اقبال' پر اپنے تبصرے میں تھامپسن نے اقبال کو پاکستان سکیم کا حامی قرار دیا۔ اقبال نے تخمینے یا نصب العین کی بات کو ایک طرف رکھتے ہوئے تھامپسن کے نام اپنے خط میں 'پاکستان سکیم' سے لاتعلقی ظاہر کر دی۔ اسے چودھری رحمت علی سے منسوب کیا اور تھامپسن کو لکھا کہ میری تجویز ہندوستان کے شمال مغرب میں، ہندوستانی وفاق کے اندر،

مسلم صوبے کی تھی۔۸ اس طرح اقبال نے تھامپسن کو مطمئن کر دیا اور اب اس بات کا امکان کم تھا کہ تھامپسن اقبال کے پیش کردہ تخمینے یا نصب العین کے حوالے سے پین اسلامی خطرے کا شور مچاتا۔

ایڈورڈ تھامپسن نے اپنی کتاب (Enlist India for Freedom) میں مسلم مملکت کا قیام روکنے کے لیے علامہ اقبال ہی کو اس کا مخالف قرار دے دیا لیکن اب تحریکِ پاکستان چل پڑی تھی اور قائداعظم کے اپنے نام علامہ اقبال کے خطوط بصیغۂ راز موجود تھے جنھیں وہ منظرِ عام پر لے آئے۔ مخالفینِ پاکستان تھامپسن کے نام مذکورہ خط کو اب اس دعوے کا پکا ثبوت قرار دے رہے ہیں کہ اقبال نے آزاد و مقتدر مسلم ریاست کی تجویز نہیں دی تھی بلکہ ہندوستان کے اندر مسلم صوبے کی تجویز پیش کی تھی۔ یہ بات درست ہے کہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان کی تجویز پیش کی تھی اور تھامپسن کے نام خط مؤرخہ ۴ر مارچ ۱۹۳۴ء اور راغب احسن کے نام مؤرخہ ۶ر مارچ ۱۹۳۴ء میں یہی بات دُہرائی۔ راغب احسن کو تاکید کی کہ سٹار آف انڈیا کے مدیر پر یہ واضح کر دیں کہ میری تجویز کا تعلق ہندی وفاق کے اندر ایک مسلم صوبہ کی تخلیق ہے جبکہ پاکستان سکیم کا مقصد ہندوستان کے شمال مغرب کے مسلم صوبوں کا ایسا وفاق تشکیل دینا ہے جو ہندی وفاق سے الگ اور براہِ راست انگلستان سے وابستہ ہو۔۹

جو حضرات ان خطوط کی بنا پر رٹ لگا رہے ہیں کہ اقبال کی تجویز دراصل ہندوستان کے اندر مسلم صوبے کی تھی وہ خطبۂ الٰہ آباد کے دوسرے تناظرات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ توضیح گزشتہ اوراق میں ہو چکی ہے کہ اقبال نے ایسی مسلم ریاست کا تصور بطور نصب العین پیش کیا تھا جو ہندو اور انگریز دونوں کے تسلط سے آزاد ہو۔ یہ تصور 'پاکستان سکیم' سے آگے کا ہے اور یہ سکیم بھی خطبۂ الٰہ آباد ہی کا ایک تناظر ہے۔ اقبال اس کے لازماً مخالف نہیں تھے بلکہ آزاد و مقتدر مسلم ریاست کی سمت میں ایک بڑی پیش رفت خیال کرتے تھے۔۱۰ آزاد و مقتدر مسلم ریاست کے نصب العین، تجویز اور بالآخر مطالبے کی توثیق اقبال کے مکتوب بنام سید نذیر نیازی مؤرخہ ۱۱ر جنوری ۱۹۳۱ء، راغب احسن کے نام خط مؤرخہ

۱۵ ر ستمبر ۱۹۳۳ء، قائداعظم کے نام خطوط مؤرخہ ۲۸ رمئی ۱۹۳۷ء اور ۲۱ رجون ۱۹۳۷ء اور ان کے مضمون بعنوان ''جغرافیائی حدوداور مسلمان'' سے ہوتی ہے۔ اقبال نے تھامپسن کو خط مؤرخہ ۴ر ستمبر ۳۴ء میں جو کچھ لکھا وہ خطبۂ الٰہ آباد کے ایک تناظر کے مطابق اور دوسرے خطوط نیز مذکورہ مضمون میں جو کچھ لکھا وہ خطبۂ الٰہ آباد کے دوسرے تناظر کے مطابق ہے۔ تھامپسن کو جو تھپکی دی وہ جنگی حکمتِ عملی کے مطابق تھی حالانکہ اسی تھامپسن کے مراسلے کا جواب دیتے ہوئے مسلم ریاست کے قیام کو دھندلے مستقبل میں ان زبردست قوتوں کی امکانی کارفرمائی سے متعلق ایک تخمینہ قرار دیا تھا جو برِّصغیر ہند کی اس وقت صورت گری کر رہی تھیں۔

جنگی حکمتِ عملی کے مطابق اصل منصوبے کا واضح انکشاف علامہ اقبال نے اپنے بصیغۂ راز خطوط بنام محمد علی جناح میں کیا۔ اقبال پین اسلامسٹ یقیناً تھے لیکن ان معنوں میں نہیں جن معنوں میں یہ لفظ مغرب میں وضع ہوا۔" اقبال نے مغرب کے خلاف مسلح جنگ کا مشورہ نہیں دیا بلکہ اسلامی اتحاد ونشأۃ ثانیہ کا مقصد اوّلاً اُمّتِ مسلمہ کو سامراج واستعمار سے نجات دلانا ہے اور ثانیاً عالمِ انسانیت کو ایک ایسے اخلاقی وسیاسی نظام سے روشناس کرانا ہے جو اس کے عوارض کا مداوا کر سکے۔

## خطبۂ الٰہ آباد میں بنگال کا ذکر نہ تھا

خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے بنگال کا ذکر نہیں کیا تھا۔ اس بنا پر انھیں ہدفِ اعتراض بنایا جاتا رہا ہے۔ جو صاحبان اقبال کو تصورِ پاکستان کا خالق ماننے سے انکار کرتے ہیں وہ بھی عموماً اس اعتراض کو دُہرا دیتے ہیں اور اس بنا پر دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال کی دلچسپی پنجاب تک محدود تھی۔ معترضین نے اس مسئلے پر جس طرح اظہارِ خیال کیا ہے، اس کے کچھ نمونے حسبِ ذیل ہیں:

اقبال سنگھ نے لکھا ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد میں ''مشرقی پاکستان'' کا کوئی ذکر نہیں۔ اقبال نے مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو ہندوستان کے مسلمانوں کا جاندار حصہ نہیں سمجھا۔

اقبال سنگھ نے ساتھ ہی یہ اعتراض بھی جڑ دیا ہے کہ اقبال نے اپنے خطبے میں احتیاطاً یا شاید جان بوجھ کر لفظ "پاکستان" استعمال نہیں کیا۔ اقبال سنگھ کے علم میں شاید یہ بات نہ ہو کہ لفظ "پاکستان" خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) تک وضع نہیں ہوا تھا۔[۱۲] ڈاکٹر شفیق علی خان نے خطبۂ الٰہ آباد میں بنگال کا ذکر نہ کرنے پر اقبال کو، خاص طور پر ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے اس ضمن میں بعض دوسرے معترضین کی آرا کو بھی پیش کیا ہے۔ ان میں ہندی قوم پرست مسلمان سکالر ایم آر اے بیگ شامل ہیں جنھوں نے بنگال کا ذکر ترک کرنے کی وجہ لاہوری مسلمانوں کا برتری کا رویہ بتایا ہے۔ ان کے بقول اسی رویے کے باعث بنگلہ دیش قائم ہوا۔[۱۳] ڈاکٹر شفیق بار بار یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ اقبال نے اپنی مجوزہ مسلم ریاست میں بنگال کو شامل کیوں نہیں کیا؟ اس سوال کا جواب ایک مقام پر خود ہی یہ دیا ہے کہ اقبال شاید الہامی طور پر اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ جغرافیائی، ذہنی اور ثقافتی اختلافات نیز اقتصادی عدمِ مساوات کے باعث یہ دو، دور افتادہ، منطقے، زیادہ دیر تک اکٹھے نہیں رہ سکیں گے۔[۱۴] ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ اقبال کی توجہ پنجابی مسلمانوں پر مرکوز تھی، اس لیے شمال مشرقی ہند یا بقیہ ہندوستان کے مسلمانوں کی تکالیف ان کے سیاسی فکر یا خطبۂ الٰہ آباد میں کارآمد جگہ نہ پا سکیں۔[۱۵] اسی طرح کا الزام کے کے عزیز نے عائد کیا ہے۔ موصوف نے لکھا ہے کہ اقبال ایک علاقے کی وکالت کر رہے تھے جبکہ جناح ایک قوم کی۔[۱۶] رالف رسل نے بھی اس ضمن میں، طنز کا ایک تیر چلایا ہے۔ رسل نے لکھا ہے:

> "گو ان (اقبال) کا اصرار ہے کہ مسلمانوں کی قوم (Nation)، سے صرف مسلمان قوم یا اُمتِ مسلمہ ہی مراد لینا چاہیے جو جغرافیائی حدود اور اغیار کے باطل تصورِ قومیت سے بالکل بے نیاز ہے۔ تاہم وہ شمال مشرقی ہند کے مسلمانوں کا ذکر تک نہیں کرتے جو شمال مغرب کے مسلمانوں سے تعداد میں زیادہ ہیں۔"[۱۷]

خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے بنگال کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ اس اعتراض میں وزن ہے اور اس کا سبب دریافت کرنا ضروری ہے لیکن معترضینِ اقبال کی موشگافیاں بھی درست

نہیں۔ بنگال کا ذکر خطبۂ الٰہ آباد میں واضح طور پر موجود نہیں لیکن اشارۃً موجود ہے۔ بنگال کی صورتِ حال مسلم اکثریت کے اعتبار سے شمال مغربی ہند سے مختلف تھی۔ اپنے خطوط بنام محمد علی جناح میں اقبال نے شمالی مغربی ہند اور بنگال کے مسلمانوں کے حقِ خود اختیاری پر زور دیا۔ اگر قراردادِ پاکستان (۱۹۴۰ء) کے مطابق ابتدا سے دو مسلم ریاستیں قائم ہوتیں تو یہ بات اقبال کی تجویز کے مطابق بھی ہوتی۔ ایک ہی ریاست بنانے کا فیصلہ ۱۹۴۶ء میں مسلم لیگ نے کیا۔ اس فیصلے کے بعد مسلم قومیت نیز مساوات، اخوت اور حریت کے فروغ کے لیے بڑے اقدامات اُٹھانے کی ضرورت تھی جن کی نوبت نہ آئی۔

علامہ اقبال کو پنجاب کی مقامیت تک محدود کرنا اقبال کے پورے کلامِ نظم و نثر کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔ مخصوص مقصد کے تحت ''تحقیق'' کرنا یا 'تاریخ' لکھنا حقائق کو مسخ کرنے کا سبب بنتا ہے۔ اقبال و جناح کو مدِ مقابل دکھانے کا رجحان بھی درست نہیں۔ اقبال وسیع تر اسلامی برادری کو نظر میں رکھتے ہیں اور ان کی تعلیم و تلقین قیدِ مقام سے گزرنے کی ہے۔[18] وہ مسلم ریاست کو اسلامی اتحاد سے منسلک کرتے ہیں اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے ذریعے عالمی انسانی برادری کی تکالیف و مسائل کا حل پیش کرتے ہیں۔[19] علامہ اقبال کے آفاقی ذہن اور فکر کو مقامی بتانا ستم ظریفی ہے۔ قائداعظم بھی مسلم ریاست کو عالمِ اسلام سے منسلک سمجھتے تھے۔[20] جہاں تک خطبۂ الٰہ آباد میں بنگال کے ذکر کا تعلق ہے، اس ضمن میں حسبِ ذیل نکات پیشِ نظر رکھنے چاہئیں۔

- آل پارٹیز کانفرنس کے اجلاس دہلی (۲۹ دسمبر ۱۹۲۸ء تا یکم جنوری ۱۹۲۹ء) میں علامہ اقبال نے سرگرم حصہ لیا۔ جن مطالبات پر مشتمل قرارداد منظور کی گئی ان میں ایک مطالبہ یہ تھا کہ مسلم اکثریتی صوبوں (پنجاب و بنگال) کی مقننہ میں بھی مسلمانوں کی اکثریت ہونی چاہیے۔ (یہ اکثریت ووٹ کے محدود حق اور ''پاسنگ'' کے باعث اقلیت میں تبدیل ہوگئی تھی۔[21])
- اپر انڈیا مسلم کانفرنس کے ضمن میں جب یہ سوال اُٹھایا گیا کہ اس سے بنگال کے مسلمانوں کو الگ کیوں رکھا گیا ہے تو علامہ اقبال کی طرف سے انقلاب نے یہ

جواب دیا کہ طویل فاصلے کے باعث بنگال کو مدعو نہیں کیا گیا تاہم جب وہاں کے مسلمان ایسی ہی کانفرنس کریں گے تو یہاں کے مسلمان ان کی مدد کریں گے۔ ۲۲

- کل ہند مسلم کانفرنس کے اجلاس لاہور (۱۹۳۲ء) کے موقع پر، اپنے خطبۂ صدارت میں اور متعدد دوسرے مواقع پر اقبال نے دونوں اکثریتی صوبوں (پنجاب اور بنگال) کے حق اکثریت کی پرزور وکالت کی۔ ۲۳
- اقبال نے اپنے مکتوب بنام جناح مورخہ ۲۱ رجون ۱۹۳۷ء میں لکھا کہ کیوں نہ شمالی مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو علاحدہ اقوام تصور کیا جائے جنھیں ہندوستان اور بیرون ہندوستان کی دوسری اقوام کی طرح حق خود اختیاری حاصل ہو۔'' ۲۴

ان نکات سے یہ واضح ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد سے پہلے بھی اور بعد میں بھی پنجاب یا شمالی مغربی ہند کے ساتھ اقبال برابر بنگال کا ذکر کرتے ہیں۔ خطبۂ الٰہ آباد میں یہ ذکر موجود نہیں ہے لیکن ''کم ازکم'' (at least) کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شمالی مشرقی خطہ بھی اقبال کی نگاہ میں تھا۔ البتہ مذکورہ خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال وہاں علاحدہ مسلم ریاست کے حق میں تھے۔

سیّد نذیر نیازی کا علامہ اقبال سے قریبی تعلق تھا۔ خطبۂ الٰہ آباد کے بعد ''ہندی اسلامی ریاست'' کے عنوان سے انھوں نے ایک مضمون لکھا تھا جو ''اقبالیاتِ سیّد نذیر نیازی'' میں شامل ہے۔ اس مضمون کے حسب ذیل جملے لائق توجہ ہیں:

> ''ہندوستان میں تقریباً اسی قسم کی ایک دوسری ریاست بنگال میں قائم ہوگی۔ تقریباً اس لیے کہ بنگال کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ابھی اس کے متعلق کوئی خاص تجویز پیش کرنا دشوار ہے۔ بہر حال وہ ایک عظیم الشان اسلامی سرزمین ہے جس سے مسلمانانِ ہند کسی طرح بھی غفلت نہیں برت سکتے۔'' ۲۵

ان جملہ شواہد کے پیشِ نظر یہ اعتراض کہ خطبۂ الٰہ آباد میں بنگال کا ذکر نہ تھا، بے وزن ہو جاتا ہے۔

## ہندوستانی مسلمان نظر انداز ہد

ایس حسن احمد لکھتے ہیں ـــــ ''یہ عجیب بات ہے کہ تقسیمِ ملک کی صورت میں اقبال مسلم اقلیت کے صوبوں میں مسلمانوں کی حالتِ زار کا اندازہ نہ کر سکے۔''۲۶ اس ضمن میں انھوں نے اقبال کے مکتوب بنام جناح مؤرخہ ۲۱ رجون ۱۹۳۷ء کا ایک اقتباس درج کیا ہے، جو حسبِ ذیل ہے:

> ''ذاتی طور پر میرا خیال ہے کہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو فی الحال مسلم اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ مسلم اکثریت اور مسلم اقلیت کے صوبوں کا بہترین مفاد اسی طریق کو اختیار کرنے میں ہے۔''

یہی اقتباس کے کے عزیز نے بھی نقل کیا ہے۔ اس سے جو نتیجہ موصوف نے اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ بقیہ ہندوستان کے مسلمانوں سے اقبال کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ ۲۷ اس سے بڑا وار کرتے ہوئے ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں کو نظر انداز کر کے اقبال نے یہ جھوٹا دعویٰ کیا ہے کہ ہندی اسلام کے مستقبل سے میرا دل مضطرب ہے۔ ۲۸ قاضی محمد زاہد الحسینی، مولانا مدنی پر، ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''دراصل بات یہ تھی کہ حضرتِ مدنی ہر اس تجویز کو برِ صغیر کے مسلمانوں کے لیے غیر مفید سمجھتے تھے جس سے ایک خطہ یا ایک علاقہ کے مسلمان تو امن و عافیت سے زندگی بسر کر سکیں مگر باقی مسلمان ابدی پریشانیوں کا شکار ہو جائیں۔''۲۹

مکتوباتِ شیخ الاسلام کے مرتب مولانا نجم الدین اصلاحی اپنی تنقید کا ہدف قائدِ اعظم کو بناتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''غرض قیادتِ عظمیٰ کے سارے نامۂ اعمال میں اگر کوئی چیز نفع کے خانے میں رکھی جا سکتی ہے تو یہ کہ نصف مسلمانوں کو بچا لیا اور ان کی ایک قلمی ریاست بنوا دی لیکن ہندی مسلمان اپنے سابق حریف کے قبضے میں ہیں،

جو غدار اور جاسوس کہے جاتے ہیں۔ ہر ایک کی وفاداری مشتبہ اور ہر ایک کے لیے خانہ تلاشی و گرفتاری مقدر ہے۔''[۳۰]

ایس حسن احمد اور کے کے عزیز، علامہ اقبال کو تصورِ پاکستان کا خالق نہیں مانتے لیکن اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں کو نظر انداز کرنے کا الزام ان پر لگاتے ہیں۔ یہ ایک مغالطہ (fallacy) ہے۔ آل احمد سرور نے ایک ہی مقام پر دونوں باتیں کہی ہیں۔ ان کی رائے ہے:

''اقبال نے جناح کو یہ بھی لکھا تھا کہ ان صوبوں کے مسلمانوں کو جہاں وہ اقلیت میں ہیں، ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور انھیں نظر انداز کر دیا جائے۔ یہ گویا ملّت کے ایک حصہ سے چشم پوشی تھی جسے انھوں نے ایک قوم کہا تھا۔ بہر حال کہنا یہ ہے کہ اقبال کو پاکستان کا خالق کہنا درست نہیں ہے...... اقبال نے ملّت کے اس حصے کی خاطر جو شمال مغربی ہندوستان میں اکثریت میں تھا ان ہندوستانی مسلمانوں کو نظر انداز کر کے جو باقی ملک میں اقلیت میں تھے قوم کے لیے ایک علاقائی بنیاد کو بہر حال تسلیم کر لیا اور قیدِ مقامی جس کا نتیجہ وہ تباہی سمجھتے تھے بندۂ آفاقی کو بھا گئی۔''[۳۱]

قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی نے مشترکہ تہذیبی ورثہ اور اقبال کے عنوان کے تحت اپنے ایک ''اشاریے'' میں لکھا ہے کہ ''جو چیز اقبال جیسے بالغ نظر اور صاحبِ بصیرت انسان نے دیدہ ودانستہ نظر انداز کر دی جسے دیکھنے اور دکھانے کی ضرورت محسوس نہ کی وہ اس کثیر ملک میں سیکڑوں برس سے رہنے بسنے والے دوسرے علاقوں کے لاکھوں کروڑوں مسلمان تھے جو اپنے اجداد کی سرزمین کو عقیدت و محبت کے سبب چھوڑ کر نئے 'جہانِ مسلم' میں جلاوطنی کے لیے آمادہ نہ ہو سکے۔''[۳۲]

کارڈف انگلستان سے لبرٹی نامی رسالہ شائع ہوتا ہے جس کا مدیر ہندی وطنی قومیت کا پرچار کرتا ہے، پاکستان کی مخالفت کرتا ہے اور علامہ اقبال کو منہدم کرنے کے درپے رہتا ہے۔[۳۳] اپنے مضمون 'علامہ اقبال غارت گرِ ملّت'' میں اقبال کو تصورِ پاکستان

کا خالق ماننے سے انکار کیا ہے لیکن یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ اقبال کی ''وطن شکن شاعری کے بغیر تقسیمِ ہند کا پلان کبھی پروان نہیں چڑھ سکتا تھا۔ یہ انھی کے افکار کا نتیجہ ہے کہ آج بھارت کے کروڑوں مسلمان اپنے ہی دیس میں غریب الوطن ہو کر رہ گئے ہیں۔''[۳۴] پروفیسر مشیر الحق کا بیان ہے کہ اقبال اس پر قانع ہو گئے تھے کہ اپنی تھوڑی سی کلیوں کو لے کر الگ کنج بنالیں اور پورا گلشن، اپنا پورا ورثہ، اپنا پورا مستقبل اسی دشمنِ جان وایمان کے رحم وکرم پر چھوڑ دیں جس کے باعث وہ بیمار ہوئے تھے۔[۳۵] پاکستانی دانشور سلیم احمد نے بھی یہ سوال اُٹھایا کہ ہندوستان کے مسلمان فکرِ اقبال کی روشنی میں یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ ان کے مسئلے کا اقبال کے پاس کیا حل ہے؟[۳۶]

مذکورہ اعتراضات ماضی قریب کے نمونے ہیں ورنہ ہندوستانی مسلمانوں کا مسئلہ قیامِ پاکستان سے پہلے ہی زیرِ بحث تھا۔ ابوالکلام آزاد نے کہا تھا کہ تقسیمِ ہند سے ہندو اکثریت کے صوبوں میں مسلمانوں کی پوزیشن زیادہ کمزور ہو جائے گی۔ ان علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کو ایک دن اس اچانک صورت حال کا سامنا ہوگا کہ ایک صبح آنکھ کھلتے ہی وہ اپنے آپ کو اپنے گھر اور وطن میں پردیسی اور اجنبی پائیں گے۔ صنعتی تعلیمی اور معاشی لحاظ سے پس ماندہ ہوں گے اور ایک ایسی حکومت کے رحم وکرم پر ہوں گے جو خالص ہندو راج بن گئی ہوگی۔[۳۷] کچھ اور پیچھے جائیں تو مذکورہ اعتراض، خطبۂ الٰہ آباد کے فوراً بعد ہی، منظرِ عام پر آ گیا تھا۔ نذیر نیازی نے اپنے مضمون 'ہندی اسلامی ریاست' میں اس کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ تیسرا اعتراض خود مسلمانوں کی طرف سے عائد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ شمال مغرب میں ایک جداگانہ اسلامی ریاست کی تشکیل سے مسلمانانِ ہند کی قومیت کا شیرازہ بکھر جائے۔''[۳۸]

کے کے عزیز کا یہ کہنا کہ اقبال کو بقیہ ہندوستان کے مسلمانوں سے دلچسپی نہیں تھی اور انھوں نے یہ جھوٹا دعویٰ کیا کہ ہندی مسلمانوں کے مستقبل کے لیے ان کا دل مضطرب ہے، ایسی آرا ہیں جو کسی تبصرے کے لائق نہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ ہندی مسلمانوں کے مسئلے کا جو حل اقبال نے پیش کیا، کیا اس سے بہتر کوئی اور حل تھا؟ اقبال کا پیش کردہ حل یہ تھا

کہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو "وقتی طور پر" مسلم اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کر دینا چاہیے تاکہ ان دو منطقوں میں مسلم ریاستیں قائم ہوسکیں۔ ان کے نزدیک نہ صرف مسلم اکثریت بلکہ مسلم اقلیت کے صوبوں کا بہترین مفاد بھی اسی طریق کو اختیار کرنے میں تھا۔ نذیر نیازی اقبال کے فیض یافتہ تھے۔ خطبۂ الٰہ آباد کے بعد زیر بحث اعتراض کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے لکھا تھا کہ "اصولی اعتبار سے اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے جس میں مسلمانانِ ہند یکساں طور پر شامل ہیں...... عملی اعتبار سے یہ ہندوستان کے نہایت ہی پیچیدہ سیاسی مسئلے کا بہترین حل ہے...... رہے وہ صوبے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں...... ان صوبوں کے اردگرد مسلمانوں کی مضبوطی خود ان کی مضبوطی ہے۔"[۳۹] خطبۂ الٰہ آباد سے چھ برس پہلے اقبال نے کہا تھا کہ اگر مسلمان اکثریتی علاقوں میں منظم ہو جائیں تو باقی ہندوستان میں اسلامی اقلیت کا تحفظ ممکن ہے۔[۴۰] کے کے عزیز کی اپنی رائے یہ ہے کہ مسلم اقلیت کے لیے کوئی بھی کچھ نہیں کر سکتا تھا۔ ان کے ہیرو رحمت علی نے جو حل پیش کیا (عثمانستان، فاروقستان، حیدرستان وغیرہ) وہ خود کے کے عزیز کے نزدیک ناقابلِ عمل تھا۔[۴۱] اس صورت حال میں اقبال کو موردِ الزام ٹھہرانے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

مولانا نجم الدین اصلاحی کے نزدیک بھارتی مسلمانوں کو مشکوک، جاسوس اور غدار سمجھا جاتا ہے۔ کیا یہ بات متحدہ قومیت کے تصور سے مطابقت رکھتی ہے؟ پھر کیوں شیخ الاسلام متحدہ قومیت کے پرچارک رہے؟ اور کیا پاکستان قائم نہ ہوتا تو بھی ہندی مسلمان ہندو اکثریت کے رحم وکرم پر نہ ہوتے؟ عبدالرحمٰن ہاشمی نے اجداد کی سرزمین سے عقیدت ومحبت کی بات کی ہے۔ اقبال تو تبادلۂ آبادی کے حق ہی میں نہیں تھے۔ مسلمان تو ہندوؤں کے غارت گرانہ اور قاتلانہ حملوں سے بچنے کے لیے ہجرت پر مجبور ہوئے۔ یوں بھی مسلمانوں کے لیے عقیدت ومحبت کا مرکز ومحور اللہ اور رسولؐ ہیں۔ پروفیسر مشیر الحق نے اپنے اعتراضات کا مسکت جواب خود ہی فراہم کیا ہے۔[۴۲]

ابوالکلام آزاد کے اعتراض کا جواب عبدالوحید خان نے دیا ہے۔ اس قسم کے دوسرے اعتراضات کا بھی یہی جواب ہے۔ عبدالوحید خان لکھتے ہیں:

"سوال یہ تھا کہ اکھنڈ بھارت میں اقلیتوں کے صوبوں میں مسلمانوں کی تعداد اتنی ہی رہتی تو تقسیم نہ ہونے کی صورت میں ان کی تعداد اور قوت میں کس طرح اضافہ ہو سکتا تھا؟...... موجودہ صورت میں ان کے سات کروڑ (آبادی بڑھتی رہی ہے) بھائی آزاد ہیں اور ان کی امداد کرنے کے لیے آزاد اور خودمختار ہیں۔ اگر ضرورت ہو تو ان کی حفاظت کے لیے لڑ بھی سکتے ہیں۔ ان کے اوپر جو مظالم توڑے جا رہے ہیں ان کے خلاف بین الاقوامی سطح پر آواز اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ سات کروڑ بھی غلام ہوتے اور ایک متحدہ اور مشترکہ ہندوستانی مرکز کے ماتحت ہوتے تو وہ نہ صرف ساڑھے تین کروڑ (اب کئی گنا زیادہ) مسلمانوں کی کسی قسم کی خدمت کرنے سے معذور ہوتے بلکہ خود بھی ہندوؤں کے سامراجی عزائم کا شکار ہوتے۔ مولانا نے کوئی دلیل اس امر کی پیش نہیں کی کہ متحدہ ہندوستان میں مسلم اکثریت کے صوبے کس طرح اقلیت کے صوبوں والے مسلمانوں کی امداد کر سکتے تھے جبکہ نہ ان کی اپنی فوج علاحدہ ہوتی۔ نہ کوئی بین الاقوامی آواز۔ مولانا کا نظریہ تو اس ٹیڑھی کمر والی بڑھیا کی خواہش سے ملتا جلتا ہے جس نے نہایت اطمینان سے کہا تھا کہ 'بیٹا میری کمر تو اب کیا سیدھی ہوگی میری خواہش ہے کہ سب کی کمر میری طرح ہو جائے'۔ اگر سات کروڑ مسلمانوں کو غلام بنا کر ساڑھے تین کروڑ مسلمانوں کی کوئی خدمت ہو سکتی تو یہ نظریہ قابلِ غور ہوتا۔ مگر واقعہ تو یہ ہے کہ اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کی پوزیشن متحدہ ہندوستان میں موجودہ حیثیت سے کہیں بدتر ہوتی۔ ۴۳

فکرِ اقبال میں پوری انسانیت کے مسائل کا حل ہے، اسلامی بصیرت کا آئینہ دار ہونے کے باعث۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل کا حل بھی فکرِ اقبال کی روشنی میں معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس حل کے دو پہلو ہیں۔ ایک کا تعلق پچاس سے زیادہ

آزاد مسلم ممالک سے ہے۔جن کی مجموعی مسلم آبادی، بیسویں صدی کے اواخر میں، نوے کروڑ تھی۔ دوسرے پہلو کا تعلق چالیس کروڑ مسلمانوں سے ہے جو اقلیت کی صورت میں، بھارت سمیت، مختلف ممالک کے باشندے ہیں۔آزاد مسلم دنیا جس قدر مضبوط اور متحد ہوگی، اسی قدر اقلیتی مسلمانوں کی تقویت کا باعث ہوگی۔ بھارتی مسلمانوں کی حفاظت کا راز خاص طور پر پاکستان کی مضبوطی میں ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے علامہ اقبال کا واضح پیغام یہ ہے کہ متحد اور منظم ہو کر اپنے پاؤں پر کھڑے ہوں۔ تنظیم اور اتحاد کے فقدان کے باعث، سردست، ان کی حالت دلتوں سے بدتر ہے۔ فلسفۂ سخت کوشی سمیت اقبال کا پورا فکری نظام بھارتی مسلمانوں کا بہترین راہ نما ہے۔

## مسلمان تقسیم: وسیع امکانات سے محرومی

خدماتِ ابوالکلام کے تناظر میں راجیو گاندھی نے لکھا ہے کہ ''تقسیم سارے ملک کے لیے ایک اندوہناک تجربہ تھا لیکن اس اندوہناکی میں مسلمانوں کو سب سے زیادہ دھکا پہنچا۔ راتوں رات وہ دو ملکوں میں تقسیم ہو گئے۔''[۴۴] معروف ہندی قوم پرست عالم مولانا وحیدالدین خاں لکھتے ہیں کہ ''مولانا شبیر احمد عثمانی، علامہ اقبال اور مسٹر محمد علی جناح اگر اس حقیقت کو جانتے تو وہ ملک کی تقسیم کی کبھی حمایت نہ کرتے۔ کیونکہ غیر منقسم ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے یہ موقع تھا کہ ایک پورے برِّاعظم میں وہ ہر قسم کی تعلیمی، اقتصادی، صحافتی اور دعوتی سرگرمیاں جاری رکھ سکیں۔ جبکہ تقسیم کے نتیجے میں وہ سمٹ گئے اور ان تمام عظیم اور وسیع امکانات سے یکسر محروم ہو گئے۔ اس محرومی کی قیمت میں انھیں جو چیز ملی وہ صرف دو چھوٹے چھوٹے خطۂ اراضی میں محدود سیاسی اقتدار تھا اور بس۔''[۴۵] وحیدالدین خاں یہ رائے رکھتے ہیں کہ مسلم دنیا کے قائدین جمال الدین افغانی، عبدالرحمٰن الکواکبی، سیّد قطب، علامہ اقبال اور سید مودودی سب سیاسی اقتدار کو اہم ترین چیز سمجھتے تھے جبکہ سیاسی اقتدار مسلم قیادت کی ذہنی پسماندگی کی علامت ہے۔ وحیدالدین خاں کا مشورہ یہ ہے کہ انڈونیشیا کے چینیوں اور ہندوستان کے پارسیوں کی طرح مسلمانوں کو وسائلِ حیات اپنے ہاتھ میں لینے

چاہئیں۔ علاحدہ جغرافیائی گوشے میں سمٹ جانے سے مسلمانوں کی زبوں حالی بدستور قائم رہی، چنانچہ اقبال کا کیس غلط راہ نمائی کا کیس ہے۔"[۴۶] وحید الدین خاں نے "ہندی مباحثے" (India Debates) میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ پاکستان بننے کا کچھ فائدہ نہیں ہوا بلکہ یہ نقصان ہوا ہے کہ جو تناؤ فرقوں (Communities) کے مابین تھا وہ ریاستی سطح پر پہنچ گیا۔ اس تناؤ کو ختم کرنے کے لیے بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش کی کنفیڈریشن بننی چاہیے۔"[۴۷] پروفیسر مشیر الحق نے یہ معنی خیز نکتہ اُٹھایا ہے کہ بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش کے الگ الگ سفارت خانوں سے ملکی معیشت پر تین گنا بوجھ آپڑا ہے۔[۴۸] روزنامہ جنگ میں ۷ر نومبر ۲۰۰۱ء کو مولانا سمیع الحق کا انٹرویو افغانستان کے تناظر میں شائع ہوا ہے۔ انھوں نے اس انٹرویو میں یقین افروز اور امید افزا باتیں کہی ہیں۔ انھوں نے افغانستان کے جہاد کے ساتھ کشمیر کے جہاد کی بھی حمایت کی لیکن ان کا ایک جملہ جسے انٹرویو کی سرخی بنایا گیا یہ ہے کہ "متحدہ ہندوستان برقرار رہتا تو مسلمان بہت بڑی قوت ہوتے۔"

مولانا سمیع الحق کا یہ جملہ نہ صرف ان کے باقی انٹرویو سے مطابقت نہیں رکھتا بلکہ حقائق کے بھی منافی ہے۔ پاکستان کے پاس اس وقت مضبوط فوج ہے اور وہ ایک جوہری طاقت ہے۔ یہ فوج اور یہ طاقت برِصغیر کے مسلمانوں کے پاس نہ ہوتی بلکہ ہندو مرکز کی تحویل میں ہوتی تو مسلمان بہت بڑی قوت کیسے ہو جاتے؟ وحید الدین خاں کی سوچ پر ہندو دانش کی چھاپ ہے۔ قیامِ پاکستان کا فائدہ ظاہر ہے۔ برِصغیر کے مسلمانوں کا بڑا حصہ ہندو سامراج سے محفوظ ہو گیا ہے۔ پاکستان اور بنگلہ دیش اب آزاد اسلامی دنیا کا حصہ ہیں۔ "فرقوں" (ہندو اور مسلم اقوام) کا تناؤ اور ریاستی تناؤ ظاہر کرتا ہے کہ ہندو اور مسلمان ایک قوم نہیں ہیں اور متحدہ قومیت کا نعرہ محض مغالطہ تھا۔ آج اگر کشمیر کا جہاد (مسلم اکثریتی علاقے کو ہندو تسلط سے نجات دلانے کی کوشش) بقول مولانا سمیع الحق ضروری ہے تو تحریکِ پاکستان بھی ضروری تھی کہ قیامِ پاکستان کا ایک بنیادی مقصد ہندو اکثریت کے تسلط سے نجات حاصل کرنا تھا۔ مولانا وحید الدین خاں کے نزدیک جہاد غیر ضروری اور جہادِ کشمیر سرے سے غلط ہے۔ ان کے نزدیک بھارت اور پاکستان کے ریاستی تناؤ کا حل یہ ہے کہ

دونوں ملکوں کی بشمول بنگلہ دیش کنفیڈریشن بن جائے۔ ہندو احیائی تحریکوں کی مسلسل مسلم دشمنی، مشترکہ زبان اُردو کی مخالفت، ہندی مسلمانوں کے سیاسی وجود سے انکار، متواتر مسلم کش فسادات اور مسلمانوں کی بے رحمانہ غارت گری کی المناک اور طویل روایت کے بعد اب کنفیڈریشن کی بات کرنا ہندوؤں اور ان کے حواریوں کو قطعاً زیب نہیں دیتا۔ ان مسائل کا حل بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش کی کنفیڈریشن بنا کر بھارت کے نیچے لگنا نہیں ہے بلکہ پاکستان کو مضبوط تر بنانا اور عالمِ اسلام کو متحد کرنا ہے۔

آزادی اور سیاسی اقتدار کی اہمیت نہ ہوتی تو ہندو قوم آزادی اور سیاسی اقتدار کی جنگ نہ لڑتی۔ آزادی اور سیاسی اقتدار مسلم معاشرے کی خصوصی ضرورت ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور طاقت کے آگے سرنگوں نہ ہو۔ تعلیمی، اقتصادی اور دعوتی سرگرمیاں آزادی اور سیاسی اقتدار سے وسیع ہوتی ہیں، کم نہیں ہوتیں — یہ سرگرمیاں بھارتی مسلمان بھی جاری رکھ سکتے ہیں۔ انڈونیشی چینیوں اور ہندوستانی پارسیوں کی طرح وسائلِ حیات اکٹھا کرنے سے قیامِ پاکستان کے باعث کون سی رکاوٹ کھڑی ہوگئی ہے؟ ہر چند کہ مسلمان کا مقصد محض وسائلِ حیات اکٹھا کرنا نہیں ہوتا تاہم یہ بھی ضروری ہے اور ہندوستانی مسلمانوں کے لیے خاص طور پر تجارت وصنعت پر توجہ مرکوز کرنا لازمی ہے کہ بھارتی حکمرانوں نے انھیں اہم سرکاری ملازمتوں سے محروم کر رکھا ہے۔

## ملک تقسیم: تقسیم در تقسیم کا خطرہ

"بھارت ماتا" کے ٹکڑے کرنے کا الزام بہت دُہرایا گیا ہے، جبکہ ہزاروں برس کی تاریخ کے دوران، مختصر وقفوں سے قطع نظر، برِ صغیر کبھی ایک ملک نہیں رہا۔ تاہم اس مقام پر اصل موضوع "تقسیم در تقسیم" کا خطرہ ہے۔ مولانا حسین احمد مدنی کے ضمن میں قاضی زاہد الحسینی لکھتے ہیں:

> "ان کا یہ اندیشہ تھا کہ برِ صغیر کی اگر تقسیم کسی بھی وجہ سے ایک دفعہ کر دی گئی تو آئندہ کے لیے اس عمل کو روکنا مشکل ہو جائے گا اور کسی بھی وجہ کو بنیاد بنا کر تقسیم در تقسیم کا عمل حاصل شدہ وطن کو کمزور کر دے گا۔"[۹۰۰]

انھوں نے حکیم محمد سعید کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۱۹۴۸ء میں ابوالکلام آزاد نے کہا تھا کہ ''پاکستان تقسیم در تقسیم کے نہایت دردناک خطرات سے دوچار رہے گا۔''۵۰ مخالفینِ پاکستان سے قطع نظر حکیم محمد سعید جیسے دردمند پاکستانی بھی اس اندیشے میں مبتلا ہوئے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''نیا پاکستان لسانی عصبیتوں، فکری ناتوانائیوں، علاقائی الجھنوں میں گرفتار ہو چکا ہے، صوبائی آزادیوں کی باتیں ہو رہی ہیں۔ ''ہم ایک ہیں'' کا نعرہ لایعنی ہو کر رہ گیا ہے، قرآن و حدیث اور اسلام کی تعلیمات بے اثر ہو گئی ہیں اور برملا کہا جاتا ہے کہ یہ طاقتِ اسلام، پاکستان میں اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے رہنے کے لیے کمزور ہو چکی ہے اور اس میں انتشار و افتراق کو روکنے کی مؤثر توانائی باقی نہیں رہی ہے۔''۵۱

اس میں شک نہیں کہ نسلی، لسانی اور علاقائی قومیتیں پاکستان میں سرگرم ہیں۔ ان میں وہ سیاسی مکتبۂ فکر شامل ہے جو متحدہ ہندوستان کا حامی اور قیامِ پاکستان کا مخالف تھا اور وہ زیادہ بلند آہنگ رہا ہے۔ تاہم موجودہ پاکستان کے حالات، ان حالات سے، کئی اعتبار سے، مختلف ہیں جو مشرقی پاکستان میں پیدا ہو گئے تھے۔ وہاں لسانی اور علاقائی قومیت کو فروغ دینے والا فعال عنصر ہندو ذہن تھا۔ علاقائی مطالبات کے ضمن میں مغربی پاکستانی قیادت کا کردار منفی رہا، اس لیے کہ حکومت سازی کے جنون میں مبتلا یہاں کی قیادت علاحدگی کے حق میں تھی۔ چنانچہ قومی اسمبلی کے اجلاس کا، جو ڈھاکہ میں ہونا تھا، بائیکاٹ کیا گیا۔ پھر فوجی کارروائی ہوئی۔ بھارت نے حملہ کر دیا جبکہ مشرقی محاذ پر ہمارا دفاع کمزور تھا اور بھارت کی پشت پر دنیا کی دوسری بڑی طاقت تھی جواب ٹوٹ چکی ہے۔ بھارت اور پاکستان کے ایٹمی تجربات نے ایٹمی جنگ سے بچنے کی ضرورت کا احساس پیدا کیا ہے۔ کھلی جنگ خطرناک ہے اس لیے بھارت نے، بذریعہ افغانستان، پاکستان کو اندر سے غیر مستحکم کرنے اور بلوچستان کو الگ کرنے کی زبردست کوششیں کیں جو بڑی حد تک ناکام ہو گئی ہیں۔ پاکستان کی علاقائی، لسانی، اور نسلی قومیتیں کسی صوبے میں اتنی مؤثر نہیں ہیں جتنی مشرقی پاکستان میں عوامی لیگ تھی بلکہ ہر صوبہ داخلی تضادات رکھتا ہے۔ قومیتوں کا مطالبہ صوبائی

خود مختاری اور کنفیڈریشن کا تھا۔ صوبائی خود مختاری کا مطالبہ جائز اور کنفیڈریشن کا ناروا تھا۔ صوبائی خود مختاری صوبوں کو دے دی گئی۔ تاہم صورتِ حال کچھ بھی ہو ہندو تسلط سے بدتر نہیں ہو سکتی۔ پاکستان کی نسبت بھارت میں علاحدگی کی تحریکیں زیادہ نمایاں ہیں۔ پاکستان میں اسلام سے انحراف کے نتیجے میں مسائل نے جنم لیا۔ اسلام کی طاقت ختم نہیں ہوئی بلکہ، عالمی تناظر میں، فروغ پا رہی ہے۔ جلد یا بدیر پاکستان میں اسلامی معاشرہ بننے کے امکانات روشن ہیں۔ اسلامی معاشرے کے قیام سے عدلِ اجتماعی کا دروازہ کھلے گا۔ اللہ کی حکمرانی کے باعث عوام کو بندوں کی بندگی سے نجات ملے گی۔ امتیازات میں کمی ہوگی اور مساوات کو فروغ حاصل ہوگا۔ مساوات اخوت کا باعث بنے گی اور پاکستان، انشاءاللہ متحد رہے گا اور مستحکم ہوگا۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۸۴۔ اقبال کو ایک تقریب منعقدہ ۱۹۱۱ء میں مولانا شبلی نے پھولوں کا ہار پہنایا۔ اس موقعے پر تقریر کرتے ہوئے اقبال نے کہا کہ "میری نظموں کے متعلق بعض ناخدا ترس لوگوں نے غلط باتیں مشہور کر رکھی ہیں اور مجھ کو پین اسلام ازم کی تحریک پھیلانے والا بنایا جاتا ہے۔ مجھ کو پین اسلامسٹ ہونے کا اقرار ہے۔"

۲۔ ڈکنسن کا اسرارِ خودی پر تبصرہ *The Nation* لندن میں ۲۴ دسمبر ۱۹۲۰ء کو شائع ہوا تھا۔ ڈکنسن نے لکھا تھا:

> And if the east once get going to recover by arms a free and united Islam, it will not stop till it has either conquered the world or failed in that attempt. In either case there will not be much left for Mr. Iqbal's philosophy among his coreligionists.

(مشمولہ *The Sword and the Scepter*۔ مرتبہ رفعت حسن، صفحات ۲۸۹۔۲۹۰)

۳۔ حوالے کے لیے دیکھیے (۱) تحریکِ پاکستان اور نیشلسٹ علما، چوہدری حبیب احمد، صفحہ ۳۱ (۲) سیاستِ ملیہ، محمد امین زبیری، صفحہ ۱۹۰۔

۴۔ اقبال جب دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جا رہے تھے تو کانگرسی اخبار بمبئی کرانیکل کے نمائندے نے ان سے انٹرویو لیا۔ اقبال نے وضاحت کی کہ میں دنیا کی کسی قوم کے خلاف کوئی تعصب نہیں رکھتا۔ ''پین اسلامزم'' کے بارے میں کہا کہ ''یہ اصطلاح ''زرد خطرے'' کی طرز پر وضع کی گئی اور اس کا مقصد اسلامی ممالک میں یورپی جارحیت کو جواز فراہم کرنا تھا۔'' (Letters and Writings of Iqbal-P.55)

۵۔ Letters and Writings of Iqbal۔ صفحہ ۱۱۸

۶۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے ''برطانوی سلطنت کے اندر یا برطانوی سلطنت سے باہر'' کے الفاظ استعمال کیے تھے۔ 'برطانوی سلطنت کے اندر' کا مفہوم یا تو ڈومینین سطح کی آزادی تھی جو پاکستان میں ۱۹۵۶ء کے دستور کے نفاذ سے پہلے تھی اور یا 'برطانوی دولتِ مشترکہ کے اندر' اس کا مفہوم تھا۔

۷۔ Letters and Writings of Iqbal۔ صفحات ۱۱۹۔۱۲۰

۸۔ Iqbal, His Political Ideas at Cossroads۔ ایس حسن احمد، صفحہ ۸۰

۹۔ اقبال جہانِ دیگر، صفحہ ۱۱۶

۱۰۔ اقبال اپنے مکتوب بنام راغب احسن مورخہ ۱۵ ستمبر ۱۹۳۳ء میں لکھتے ہیں۔ ''سب سے بڑا ضروری امر یہ ہے کہ شمال مغربی ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست پیدا کی جائے یا پاکستان کی سکیم بروئے کار آئے۔'' (اقبال جہانِ دیگر۔ صفحات ۴۹ تا ۵۱)

۱۱۔ اقبال جس پین اسلامزم کے قائل ہیں اس کی توضیح حسب ذیل مثالوں سے ہو جاتی ہے:

(۱) 'خضرِ راہ' میں اقبال کہتے ہیں:

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر!

(۲) پیامِ مشرق میں کہا ہے:

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم
چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است
کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم (لالۂ طور - پیامِ مشرق)

نہ ہم افغان ہیں، نہ ترک، نہ تتاری۔ ہم ایک چمن اور ایک شاخ کے پھول ہیں۔ ہم پر رنگ و بو کی تمیز حرام ہے کیونکہ ہماری پرورش ایک ہی بہار (یعنی اسلام) میں ہوئی ہے۔

(۳) انگریزی خطبات میں اقبال لکھتے ہیں:

For the present every Muslim nation must sink into her own deeper self, temporarily focus her vision on her self alone, untill all are strong and powerful to form a living family of republics. (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P.126)

(۴) ۱۹۳۳ء میں اقبال نے سر فضل حسین کے اس بیان کی تائید کی کہ اسلامی ممالک میں سیاسی اتحاد آج تک پیدا نہیں ہوا تاہم یہ بھی کہا کہ "اسلام نہ محض ایک سوسائٹی کی حیثیت سے بلکہ تمام قوموں اور مذاہب کو متحد کرنے کی عملی حیثیت سے نسلی، قومی اور جغرافیائی حدود کو نہیں مانتا اور انسانی بہبود کے معنی میں پین اسلامزم کا نظریہ (بلکہ اگر اختصار سے کام لیا جائے تو اسلام ہی کہنا کافی ہوگا) موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گا۔ (حرفِ اقبال، صفحہ ۲۰۰)

(۵) اسی ضمن میں، ایک ہفتے کے بعد، اقبال نے مزید کہا:

"پین اسلامزم کا لفظ فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ لفظ ایسی مفروضہ سازش کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو اس کے وضع کرنے والوں کے خیال کے مطابق اسلامی ممالک غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کے خلاف کر رہے تھے۔ بعد میں پروفیسر براؤن آنجہانی اور دیگر اشخاص نے پوری تحقیقات کے بعد یہ ثابت کر دیا کہ یہ کہانی بالکل غلط تھی۔ پین اسلامزم کا ہوّا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اس کی آڑ میں یورپ کی جیرہ دستیاں جو اسلامی ممالک میں جاری تھیں، وہ جائز قرار دی جائیں۔

'پین اسلامزم' سے اسلام کی عالمگیر سلطنت بہت مختلف ہے۔ اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے، جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہتوں اور سرمایہ داریوں کی گنجائش نہ ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دے گا۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض خواب ہو لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے۔"
(گفتارِ اقبال، صفحہ ۱۷۸)

۱۴۔ *The Ardent Pilgrim*۔ دہلی ایڈیشن، صفحہ ۹۱۔ لفظ "پاکستان" پہلی مرتبہ چودھری رحمت علی کے پمفلٹ *Now or Never* (۱۹۳۳ء) میں سامنے آیا۔ قراردادِ لاہور (۱۹۴۰ء) میں یہ نام استعمال نہیں ہوا تاہم اس کے بعد عام ہو گیا۔

۱۳۔۱۵۔ *Iqbal's Concept of N.W Muslim State*۔ صفحات (بالترتیب) ۳۱۔۳۲، ۳۲، ۳۸

۱۶۔ *A History of the Idea of Pakistan*۔ صفحہ ۳۱۳

۱۷۔ اقبال اور ان کا پیغام، صفحہ ۲۱

۱۸۔ بطورِ مثال حسبِ ذیل اشعار قابلِ توجہ ہیں:

ہو قیدِ مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی (وطنیت - بانگِ درا)

تو ابھی رہگذر میں ہے قیدِ مقام سے گذر!
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر! (بالِ جبریل، صفحہ ۳۶)

رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک؟
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لیے. (بالِ جبریل، صفحہ ۷۳)

۱۹۔ اقبال کے مجموعی کلامِ نظم و نثر کے علاوہ دیکھیے، *The Reconstruction of Religious Thougt in Islam*۔ صفحہ ۱۳۹

۲۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۳۳۲ تا ۳۳۸

۲۱۔ سرگذشت اقبال، ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، صفحات ۳۰۱۔۳۰۲

۲۲۔ سرگذشتِ اقبال، ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، صفحات ۳۰۱۔۳۰۲

۲۳۔ *Thoughts and Reflections of Iqbal*۔ صفحہ ۲۰۱

۲۴۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، مرتبہ محمد جہانگیر عالم، صفحہ ۵۵
اس اقتباس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال "قوم" کا لفظ "امتِ مسلمہ" کی نسبت محدود معنوں میں بھی استعمال کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے "پاکستانی قوم" کہنا روا ہے۔

۲۵۔ اقبالیاتِ سیّد نذیر نیازی، صفحہ ۲۳۱

۲۶۔ *Iqbal, His Political Ideas at Crossroads.*۔ صفحات ۱۸۔۱۹

۲۷۔۲۸۔ *A History of the Idea of Pakistan*۔ صفحات ۳۰۱۔۳۰۲، ۳۱۲

۲۹۔ چراغ محمد، صفحہ ۵۷

۳۰۔ مکتوباتِ شیخ الاسلام، جلد اوّل، صفحہ ۳۸

۳۱۔ دانشور اقبال، صفحہ ۱۲۳

۳۲۔ کتاب نما، دہلی، فروری ۱۹۹۶ء، صفحہ ۵

۳۳۔ دیکھیے، 'البرٰی' ۔ جنوری ۱۹۹۸ء اداریہ۔ مدیر، انور شیخ، نے لکھا ہے کہ قرآن تصورِ قومی (Nationalism) کا داعی ہے، احادیث نبویؐ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے اور نبی کریمؐ کی زندگی اس کا عملی نمونہ ہے۔ اقبال غارت گرِ ملّت ہیں کہ بھارت کے کروڑوں مسلمانوں کا شیرازہ بکھیر کر انھیں کسمپرسی کے جہنم میں دھکیل دیا ہے۔

۳۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۵

۳۵۔ اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، صفحہ۹

۳۶۔ دیکھیے، اقبال فکر و عمل، فتح محمد ملک، صفحہ ۱۳۴

۳۷۔ ابو الکلام آزاد، ایک ہمہ گیر شخصیت، صفحہ ۴۳۱

۳۸تا۴۰۔ اقبالیاتِ سید نذیر نیازی، صفحات (بالترتیب) ۲۳۰،۲۳۰۔۲۳۱،۳۰

۴۱۔ A History of the Idea of Pakistan۔ صفحہ ۳۱۲

۴۲۔ کشمیر میں کچھ "دہشت پسندوں" کے ہاتھوں اپنی ہلاکت سے کچھ عرصہ پہلے پروفیسر مشیر الحق نے مختلف بات بھی کہی۔ اکتوبر ۱۹۸۹ء میں انھوں نے کہا کہ "جب اقبال کو اس بات کا یقین ہوگیا کہ سارا جہان مسلمانوں کا وطن نہیں بن سکتا ("سارا جہاں ہمارا" کا مفہوم کچھ اور ہے) تو انھوں نے الٰہ آباد کے خطبے میں کھل کر یہ بات کہہ دی کہ اسلامی تہذیب و روایات کو باقی رکھنے کے لیے جتنی سرزمین بھی مل سکے، اس پر قناعت کر لینی چاہیے اور اسے ایک تجربہ گاہ کی حیثیت سے استعمال کر کے دوسروں کو یہ سوچنے کا موقع فراہم کرنا چاہیے کہ اس نئی تجربہ گاہ سے فائدہ نہ اُٹھا کر وہ خود اپنا نقصان تو نہیں کر رہے ہیں۔" (اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، صفحات ۸۰۔۸۱)

۴۳۔ تقسیم ہند، صفحات ۶۱۔۶۲

۴۴۔ ابو الکلام ایک ہمہ گیر شخصیت، صفحہ ۴۸

۴۵۔۴۶۔۴۷۔ اقبال ریویو، حیدر آباد دکن، نومبر ۱۹۹۵ء، صفحات ۳۳ تا ۳۷، ۵۲ تا ۵۵

۴۷۔ ۲۳ر فروری ۱۹۹۸ء کی شام کو زی ٹی وی پر "ہندی مباحثے" (India Debates) کے پروگرام میں وحید الدین خاں نے ہندو مسلم دو قومی نظریے کو غلط قرار دیا۔ کشمیر کے ضمن میں سٹیٹسکو برقرار رکھنے کی حمایت کی اور کنفیڈریشن کو تناؤ کے خاتمے کے لیے ضروری بتایا۔

مولانا وحید الدین خاں کے بارے میں وحید الدین سلیم نے لکھا ہے کہ وہ ایک شاطر زمانہ شخص ہیں۔ بیس برس قبل تک بہت مفلوک الحال تھے۔ ہندی مسلمانوں کی مظلومیت کا اظہار کر کے عالم عرب سے دینار و درہم جمع کیے اور ویسٹ نظام الدین میں شاندار مکانات خریدے۔ کتابیں چھاپیں اور الرسالہ چمکایا۔ اپنے مضامین اور تقریروں سے مسلمانوں کے جذبات کو شدید ٹھیس پہنچاتے رہے اور فسادات کے زمانے میں، اپنے قلم کے ذریعے، ظالموں کی کھلی حمایت کی۔ (اردو بک ریویو، مئی جون ۱۹۹۸ء، ص ۴،۵)

۴۸۔ اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، صفحہ ۸

۴۹تا۵۱۔ دیکھیے، چراغ محمد، صفحات ۵۷۳ تا ۵۷۵

☆......☆......☆

## گیارھواں باب

# فسادات اور قتل و غارت گری

ہندو قوم پرستی کے جذبات مسلمانوں کے خلاف فسادات اور قتل و غارت گری کا باعث بنے اور ان میں بتدریج اضافہ ہوتا رہا۔ مسلم کش فسادات کا سلسلہ پوری بیسویں صدی پر پھیلا ہوا ہے لیکن قیامِ پاکستان کا انتقام لینے کے لیے ہندوؤں کی مسلمانوں کے خلاف مسلح غارت گری عروج پر پہنچ گئی۔ عورتوں کے ساتھ جو کچھ ہوا اور جوان لڑکیوں کو جس طرح گھروں میں ڈال لیا گیا نیز مہاجرین کے قافلوں پر ہندوؤں اور سکھوں کے غارت گر حملے اور تواتر کے ساتھ مسلم کش فسادات برِصغیر ہند کی تاریخ کا المناک باب ہے۔ انتقام لینے کے علاوہ ان کارروائیوں کا مقصد قیامِ پاکستان کے جواز کو مشکوک بنانا تھا۔ کہا گیا کہ اگر پاکستان نہ بنتا تو انسانیت اس طرح لہولہان نہ ہوتی۔ چنانچہ انسانیت کے لہولہان ہونے کا الزام بانیانِ پاکستان کے خلاف عائد ہوا۔ ایک پروپیگنڈا یہ بھی ہوتا رہا کہ قتل و غارت گری کے اصل ذمہ دار مسلمان ہیں اور "مسلم تشدد" نیز "۱۹۴۷ء کا قتلِ عام" کلامِ اقبال کا نتیجہ ہے۔

کانٹ ویل سمتھ نے بھی مسلم کش فسادات اور قتل و غارت گری کا ذمہ دار کلامِ اقبال کو ٹھہرایا ہے۔[۱] سمتھ کی تحریریں ہندو اور اشتراکی سند کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ سردار جعفری کا بیان ہے کہ "ولفرڈ سمتھ نے اپنی انگریزی کتاب" ہندوستان میں جدید اسلام میں لکھا ہے کہ اقبال بعد میں مطالبۂ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے۔ بہرحال یہ نکتہ اس اعتبار سے اہم نہیں رہ جاتا کہ آگ پر تیل چھڑکا جا چکا تھا اور شعلے کافی بلند ہو چکے تھے۔"[۲] ڈاکٹر تاراچند رستوگی اصلاً ہندو اور ضمناً اشتراکی ہیں۔ ان کے نزدیک سمتھ کی آرا حرفِ آخر کا درجہ رکھتی ہیں۔ سمتھ کی معروف تصنیف سے 'رجوع فرمانے' کی تلقین

کر کے اس کی رائے کا جاندار اُردو ترجمہ کیا ہے۔ سمتھ کی رائے رستوگی کے الفاظ میں یہ ہے:

''انیسویں صدی کے اوائل سے ٹھنڈے پڑے مسلم معاشرہ میں ۲۰ویں صدی سے ابال آنے لگا تھا، اور یہ کوئی کم اہم کامیابی نہیں ہے۔ تبدیلی کے آثار ہر جگہ دیکھے جا سکتے تھے اور اقبال نے اس صورتِ حال کو بہ تمام ترغیب واشتعال اور وجدانی جارحیت کے ساتھ اپنی شاعری کے سانچے میں ڈھالا ...... اس نے 'عشق' کو اچھالا اور عقل پر دھاوا بول دیا...... مسلم تشدد اور ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی روشنی میں اقبال کی بے روک ٹوک اسلامی جذبے سے بھرپور نظموں کو پڑھ کر پریشان کن پراگندگی سے مملو تجربات کا احساس کروٹیں لینے لگتا ہے۔''[۳]

اس مؤقف کا اظہار ہندو اہلِ قلم عموماً کرتے ہیں کہ پاکستان کے قیام سے امن وامان کا مسئلہ حل نہیں ہوا بلکہ پیدا ہوا ہے اور لوگوں نے نہ صرف قیامِ پاکستان کے نتائج بھگتے ہیں بلکہ بھگتتے رہیں گے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر کنور کرشن بالی لکھتے ہیں:

''اقبال کا افلاس کے معاملے میں صرف اپنے ہم مذہب لوگوں کی بات کرنا اور ان سے زیادہ لگاؤ دکھانا کوئی انصاف کی بات نہیں ہے اور پھر اس کا حل ان کی نظر میں یہ تھا کہ ہندوستان میں ایک یا ایک سے زائد آزاد مسلم ریاستیں قائم ہو جائیں جن میں اسلامی قانون نافذ ہو۔ بعد میں مذہب کی بنیاد پر ہندوستان کے تقسیم ہو جانے پر بھی لوگوں کا افلاس کہاں ختم ہوا اور اس عمل سے جس قسم کا امن وامان قائم ہوا اس سے تمام دنیا آگاہ ہے۔ لوگوں نے اس کے نتائج جو تب بھگتے اور جو اب تک بھگت رہے ہیں اور آئندہ بھی بھگتتے ہوں گے، ان کے حساب کے لیے آج اقبال ہمارے پاس نہیں ہیں۔[۴]

مستشرقین، اشتراکی اور ہندو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف متحد ہیں اور ان کا

اشتراکِ عمل قابلِ فہم ہے لیکن ہندی قوم پرست مسلمانوں کا اندازِ فکر عجیب ہے۔ وہ مسلم نقطۂ نظر کے بجائے ہندو نقطۂ نظر کی حمایت کرتے ہیں۔ محمد عظیم فیروز آبادی نے لکھا ہے کہ تقسیمِ ہند کے دوران ایک کروڑ انسانوں کا خونِ ناحق دو پنڈتوں کے سر ہے لیکن ''اقبال کی پنڈت نہرو سے کیا مناسبت۔ ایک تحریکِ آزادی کا سچا علمبردار اور دوسرا انگریزوں کا مستقل آلۂ کار۔''[5] مولانا وحید الدین خاں لکھتے ہیں کہ ''تحریکِ پاکستان، کشمیر کا حالیہ خونی جہاد، بوسنیا اور افغانستان میں جنگ و جہاد اقبال کے پُر جوش کلام کا نتیجہ ہے جس سے مختلف ملکوں میں ملّتِ مسلم کی تباہی میں اضافہ ہوا۔''[6] قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی اقبال کی علاحدگی پسندی اور ''مذہبی جذبات کو برانگیختہ'' کرنے کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ ''اس کے مضمرات کس قدر اندوہناک تھے اور اس ظالمانہ کاروائی کے نتیجے میں پورے برِّصغیر میں انسانیت کس کس طرح لہو میں غلطاں ہوئی ہے اور ہوتی رہے گی — اگر ہمارے شاعرِ مشرق کو خواب میں بھی اس کا خیال آ گیا ہوتا تو وہ صرف سیدھی سیدھی شاعری کرتے۔''[7]

قیامِ پاکستان کے نتیجے میں اقلیتی مسلمانوں پر جو قیامت ٹوٹی اس کا حساب علامہ اقبال (اور قائدِ اعظم) کے کھاتے میں درج کیا گیا لیکن تصوّرِ پاکستان کا اعزاز اقبال سے چھیننے کے لیے متواتر کوششیں ہوتی رہیں۔ یہ مؤقف غلط ہے کہ ''اقبال بعد میں مطالبۂ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے۔'' انگریزوں کا مستقل آلۂ کار ہونے کا الزام شرمناک ہے۔ عشق کی حمایت کا وہ مفہوم نہیں ہے جو بیان کیا گیا ہے اور عقل پر دھاوا بولنے کا دعویٰ اپنے اندر مغالطہ رکھتا ہے۔ ان نکات کی توضیح اپنے اپنے مقام پر ہوئی ہے۔ قیامِ پاکستان کا بدلہ ہندوؤں نے ان مسلمانوں سے لیا جو بھارت میں رہ گئے تھے، خصوصاً اس بنا پر کہ وہ بھی پاکستان بنانے میں شریک تھے۔ اس انتقام اور قتلِ عام کی ذمہ داری بھی انہی کے سر ڈالی گئی۔[8] سوچنے اور سمجھنے کی بات یہ ہے کہ پاکستان کے ضمن میں علامہ اقبال کو قریب قریب تمام تر الزامات کا ہدف بنایا گیا۔ اس ضمن میں ''مجرم'' وہی قرار دیے جاتے ہیں۔ تصوّرِ پاکستان پیش کرنے کے جرم میں کوئی اور شریک نہیں ہے لیکن کیسی عجیب بات ہے کہ تصوّرِ پاکستان کے اعزاز کے لیے بھانت بھانت کے افراد کی فہرست پیش کر دی جاتی ہے۔

اقبال نے ہندو مسلم فسادات کی کبھی حمایت نہیں کی اور ہمیشہ انھیں روکنے کی کوشش کی۔ اس معاملے میں ان کا ریکارڈ نہرو سے بہتر ہے۔ ۱۹۲۷ء میں لاہور میں ہونے والے ہندو مسلم فسادات کو روکنے اور ان پر قابو پانے کے لیے علاّمہ اقبال کا کردار مثالی رہا۔ ان کی مساعی اور تقاریر ریکارڈ پر ہیں۔[9] دوسری طرف منظر اندوہناک ہے۔ ہندو مسلمان کو "ایک قوم" ماننے والے پنڈت نہرو نے ۱۹۴۷ء میں دہلی کے مسلمانوں کو قتل و غارت گری سے بچانے کے کوئی کردار ادا نہ کیا۔[10] اقبال نے مسلمانوں کو منظم و متحد ہونے کی تلقین انگریز اور ہندو کے استحصال سے محفوظ رہنے کی خاطر کی تھی۔ مسلم ریاست کے قیام کا مقصد بھی امن و امان کا حصول، معاشی بہتری، اسلامی قانون کا اجرا اور اسلامی تمدن کا تحفظ و فروغ تھا۔ ہندوؤں نے مسلم قوم کے حقوق اور مسلم ریاست کے قیام کے ضمن میں قدم قدم پر رکاوٹیں کھڑی کیں۔[11] اور جب مسلم ریاست قائم ہوگئی تو جوشِ انتقام میں ہندو مسلمانوں پر حملہ آور ہوگئے۔ یہ داستان بہت دلخراش ہے تاہم مولانا وحیدالدین خاں کی دانشوری درسِ غلامی کے سوا کچھ نہیں — کیا برِصغیر کے مسلمانوں کو ہمیشہ کے لیے ہندوؤں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جاتا؟ کیا اس صورت میں بابری مسجد شہید نہ ہوتی؟ اور مسلم کش فسادات رُک جاتے؟ جو قیامِ پاکستان سے پہلے بھی عرصے سے جاری تھے۔ دنیا بھر میں اُمّتِ مسلمہ استعمار کے ہاتھوں خوار و زبوں تھی۔ کیا اس صورت میں اقبال کی مسلم بیداری کی تحریک کا کوئی جواز نہیں تھا؟ اقبال نے مسلمانوں کو قوی ہونے کی تعلیم ضرور دی ہے لیکن اس قوت کا مقصد سامراج، استحصال اور استعمار سے نجات حاصل کرنا ہے۔ اقبال نے کبھی جبر و ظلم اور قتل و غارت کی تعلیم نہیں دی۔ استبداد کے آگے سرنگوں ہونے سے روکا۔ ہندو قوم صرف طاقت کی زبان سمجھتی ہے اور پاکستان کے جوہری قوت بن جانے کے بعد ہندو دانشوروں اور ہندی سرکار کی سوچ میں کچھ تبدیلی آئی ہے — ورنہ ہندو عزائم کو سنت سنگھ کے الفاظ میں گاباتے یوں بیان کیا کہ اگر پاکستان قائم بھی ہوگیا تو امن اس وقت تک ممکن نہیں ہوگا جب تک پاکستان کو فتح کر کے دوبارہ ہندوستان کو متحد نہ کر دیا جائے۔[12]

ٹرین ٹو پاکستان کے مصنف خشونت سنگھ کے ایک انٹرویو سے بھی ہندو ذہن

کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ وائس آف امریکہ کو انٹرویو دیتے ہوئے، اس سوال کے جواب میں کہ پچاس برس قبل کے فسادات میں قائداعظم، نہرو، گاندھی یا انگریزوں کا کوئی حصہ نہیں تھا، پھر ایسا کیوں ہوا؟ خشونت سنگھ نے کہا کہ اس کی جڑیں وہاں تک جاتی ہیں جب مسلمان فاتح بن کر یہاں آئے اور انھوں نے حکومت کی۔ جب انگریزوں کا راج آیا تو ہندوؤں کے اندر پنپنے والے اختلافات اُبھر کر سامنے آ گئے۔ ان کا موقف بن گیا کہ مسلمان یہاں کے نہیں۔ ان کو نکالو۔ گویا مذہبی بنیاد پرستی شروع ہوئی اور بابری مسجد کا انہدام بھی اسی کے نتیجے میں ہوا۔[۱۳]

انگریزوں نے فسادات نہیں کرائے تھے لیکن ان فسادات کو روکنا ان کی ذمہ داری تھی۔ بقول ایچ ایم سیروائی لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے ابوالکلام آزاد کو یقین دلایا تھا کہ تقسیم ہند کی منظوری کے بعد وہ خون بہنے دے گا نہ فساد ہونے دے گا اور اگر فسادات کو دبانے کی ضرورت پڑی تو فوج، ٹینک اور ہوائی جہاز استعمال کر کے فسادیوں کو کچل دے گا لیکن وہ اپنی یقین دہانی سے منحرف ہو گیا اور ایوارڈ کی تیاری کے بعد پانچ روز تک بیکار بیٹھا رہا جبکہ ہر روز کی تاخیر سے شدید بدامنی کا خطرہ بڑھ رہا تھا۔[۱۴] جہاں تک مسلمانوں کے فاتح بن کر آنے اور حکومت کرنے کا تعلق ہے، یہ نکتہ لائق توجہ ہے کہ مسلم دورِ اقتدار میں ہندو مسلم فسادات نہیں ہوئے۔ بدھوں کا دورِ اقتدار بھی پُرامن رہا لیکن ہندوؤں کو جب دوبارہ اقتدار حاصل ہوا تو بدھ مت اور اس کے ماننے والوں کو نیست و نابود کر دیا۔ ہندوؤں سے پہلے یہاں دراوڑ آباد تھے۔ آریاؤں نے انھیں دکن کی طرف دھکیل دیا اور باقی رہ جانے والوں کو شودر بنا دیا۔ شودروں کے لیے ہندو ذہن ہزاروں برس سے بے رحم اور سفاک ہے۔ علامہ اقبال نے ان کی حالتِ زار کی عکاسی ان الفاظ میں کی ہے:

آہ! شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے
دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے[۱۵]

یہ نکتہ بھی قابلِ توجہ ہے کہ آزادی کے بعد، نصف صدی کے دوران، ابتدائی ردِعمل سے قطع نظر، پاکستان اور بنگلہ دیش میں ہندو کش فسادات نہ ہونے کے برابر ہیں جبکہ

اس عرصے کے دوران، بھارت میں ۳۵ ہزار مسلم کش فسادات ہوئے۔ لاکھوں مسلمان شہید کیے گئے اور اربوں روپے کی املاک تباہ کی گئیں۔ بہت سی مساجد آثار قدیمہ میں بدل چکی ہیں اور تین سو مساجد مندر بنانے کی ہٹ لسٹ پر ہیں۔[۱۹]

۲

۱۹۴۷ء کے دوران اور اس کے بعد دہلی اور بھارت کے دوسرے شہروں اور علاقوں میں، پاکستان بننے اور بنانے کے ''جرم'' میں خون کی ہولی کھیلی گئی۔ شہری اور دیہاتی مسلمانوں کو لوٹا گیا۔ ان کے گھروں کو آگ لگائی گئی۔ معصوم بچوں کو ماؤں کے سامنے ذبح کیا گیا۔ خواتین کی عصمتیں تار تار ہوئیں اور مہاجرین کے قافلوں پر منصوبہ بند حملے کیے گئے۔ حقائق یہ ہیں لیکن ہندو اہلِ قلم نے درندگی و سفاکی مسلمانوں کے کھاتے میں ڈالی اور طنز و تعریض کے تیر علامہ اقبال کے خلاف چلائے۔ انھوں نے کہیں ہولناک واقعات کو نظر انداز کیا، کہیں واقعات کو مسخ کر کے پیش کیا اور کہیں ان کے رُخ کو اُلٹا کر دیا۔

جنوری ۱۹۴۹ء میں شاعر آگرہ کا 'خاص نمبر' شائع ہوا جس میں راجندر ناتھ شیدا کا مضمون بعنوان ''اقبال کے اساسی نظریات'' شامل تھا۔ شیدا نے اسرار و رموز کے حوالے سے توحید و رسالت کے بیان پر تشویش ظاہر کی اور اس کے ڈانڈے مسلمانوں کی طرف سے کیے گئے 'کشت و خون' سے ملا دیے۔ جو کچھ ہندوؤں اور سکھوں نے کیا تھا اسے نظر انداز کر دیا اور ویسی کارروائیوں کا الزام پنجاب کے مسلمانوں پر عائد کیا اور اسے 'فرقہ پرستی' یا 'مسلم بیداری' کا نتیجہ بتایا جس کے ذمہ دار علامہ اقبال تھے۔ شیدا لکھتے ہیں:

> ''اس کے باوجود کہ ملک کے مقتدر رہنماؤں نے انتقالِ حکومت کی تجویزات کو متفقہ طور پر تسلیم کر لیا تھا اور بظاہر تنازعات اور فسادات کی کوئی خاص گنجائش باقی نہیں رہی تھی مگر پھر بھی پنجاب اور دوسرے صوبوں میں خون کی ایسی ہولی کھیلی گئی جس نے دنیا کی زبردست سفاکیوں کی داستانیں بھلا دیں۔ شہروں اور دیہاتوں میں ہزار ہا سال سے بسنے والے امن پسند لوگوں کو لوٹا گیا، ان کے گھروں میں آگ لگائی گئی، معصوم اور بے زبان

بچوں کو ماؤں کے سامنے کھولتے تیل کے کڑھاؤں میں تلا گیا، بے گناہ عورتوں کی ہیبت ناک طریقوں سے بے حرمتی اور عصمت دری کی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لاکھوں بھوکے پیاسے نیم مردہ انسانوں کے قافلے اجنبی زمین پر نامعلوم منازل کی طرف رینگتے نظر آنے لگے۔ معلوم نہیں اقبال زندہ ہوتے تو یہ مناظر ان کے دل پر کیا اثرات چھوڑتے۔ وہ انھیں کھلے لفظوں میں فرقہ پرستی کے بھوتوں کی بربری حرکتیں اور قابلِ ملامت افعال قرار دیتے یا اس ہنگامہ کو ملت بیضا کے آثار بیداری سمجھ کر اسے دنیا کی سب سے بڑی آزاد اسلامی حکومت کے قیام کا جشن اوّل اور اسلام کی عالمگیر فتوحات کا پیش خیمہ خیال فرماتے۔"[۱۲]

قیامِ پاکستان مسلم لیگ کا مقصد تھا لیکن وہ قائم اس وقت ہوا جب کانگرس کے مقتدر راہ نماؤں نے تقسیم کو قبول کر لیا اور بظاہر قتل و غارت گری کی اب کوئی وجہ نہیں تھی۔ یہاں تک راجندر ناتھ شیدا کا بیان درست ہے۔ اس سے آگے غلط بیانی ہے۔ شہروں اور دیہاتوں میں "ہزار ہا سال" سے ہندو رہ رہے تھے۔ انھیں لوٹنے، ان کے گھر جلانے اور دوسرے الزامات پنجابی مسلمانوں کے خلاف عائد کیے گئے۔ دہلی کے قتلِ عام اور بہار کے ہولناک فسادات کو شیدا نے نظر انداز کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ خون کی ہولی کھیلی کیوں گئی اور اس ضمن میں پہل کس نے کی؟ پاکستان کے قیام پر مسلمان مطمئن اور خوش تھے لیکن ہندو برہم اور مشتعل تھے۔ متحدہ ہندی قومیت کے علمبردار اور سب سے بڑے مسلمان کانگرسی لیڈر، مولانا ابوالکلام آزاد، لکھتے ہیں:

"کانگرس اور مسلم لیگ نے تقسیم قبول کر لی، اس کا مطلب یہ تھا کہ سارے ملک نے تقسیم قبول کر لی لیکن حقیقی صورتِ حال بالکل مختلف تھی ...... ہندوؤں اور سکھوں میں ایک آدمی بھی تقسیم کا حامی نہیں تھا، کانگرس کے تقسیم قبول کر لینے کے باوجود ان لوگوں کا مخالفانہ جذبہ ذرا بھی کمزور نہیں پڑا تھا...... ۱۴ راگست کا دن مسلمانانِ پاکستان کے لیے یومِ نشاط و طرب

تھا لیکن ہندوؤں اور سکھوں کے لیے یومِ ماتم۔ یہ کیفیت صرف عام لوگوں کی نہیں بلکہ مخصوص کانگرسی لیڈروں تک کی بھی تھی۔ اچاریہ کرپلانی اس زمانے میں صدر کانگرس تھے۔ وہ سندھ کے رہنے والے ہیں۔ انھوں نے ایک بیان شائع کیا کہ آج کا دن ہندوستان کی تباہی اور غم کا دن ہے۔"[۱۸]

ابوالکلام آزاد مزید لکھتے ہیں کہ "دوسرے ہی دن سے فرقہ وارانہ خونریزیوں کی اطلاعات آنے لگیں۔ یہ خبریں تھیں قتل کی، ہلاکت کی، درندگی کی، مشرقی پنجاب میں ہندو اور سکھ مجمع مسلم دیہاتیوں پر حملہ کر رہا تھا۔ یہ لوگ گھروں کو جلا دیتے پھر بے گناہ مردوں، عورتوں اور بچوں کو قتل کر دیتے۔ اسی طرح کی اطلاعیں مغربی پنجاب سے بھی آ رہی تھیں، مغربی اور مشرقی پنجاب کا علاقہ ہلاکت اور بربادی کا مقبرہ بن گیا تھا۔"[۱۹] دلی کے قتلِ عام کے بارے میں ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

> "کانگرسی راہ نماؤں کی زبان سے جب انتقام و یرغمال کا فلسفہ میرے سننے میں آیا تو اس پست ذہنیت پر مجھے کتنا دکھ ہوا تھا؟ اب دہلی میں اسی شرمناک یرغمال و انتقام کے فلسفہ پر عمل کیا جا رہا تھا...... یہ زہر فوج میں بھی سرایت کر گیا۔ دہلی میں جو فوج متعین تھی اس کی اکثریت ہندوؤں اور سکھوں پر مشتمل تھی...... رات کو سوتے وقت کسی مسلمان کو یہ یقین نہیں ہوتا تھا کہ صبح وہ زندہ اُٹھے گا...... یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں تھا کہ شہر کے دور دراز علاقوں میں مسلمان مکانوں کی حفاظت کی جا سکے۔ اگر ہم ایک علاقے میں گارڈ کا انتظام کرتے تھے تو حملہ دوسرے علاقے میں شروع ہو جاتا تھا۔"[۲۰]

شدت پسند ہندوؤں کا تو ذکر ہی کیا، کانگرسی راہ نما بھی انتقام کے فلسفے پر عمل کر رہے تھے۔ یہ انتقام بظاہر مغربی پنجاب کے خونی واقعات کا تھا لیکن اصلاً پاکستان بنانے کا انتقام لیا جا رہا تھا۔ مغربی پنجاب کا کشت و خون ردِ عمل تھا مشرقی پنجاب میں ہندوؤں اور

سکھوں کی قتل و غارت گری کا۔ ہندو قیادت کے نزدیک فلسفۂ انتقام کا ایک مقصد یہ تھا کہ پاکستان کے قیام کو سوالیہ نشان بنا دیا جائے۔ تب سے اب تک ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کو قیامِ پاکستان کے خلاف ایک دلیل کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ اگر علامہ اقبال کو اندوہناک مضمرات کا علم ہوتا تو وہ سیدھی سیدھی شاعری کرتے۔ فرقہ واریت میں مبتلا ہو کر تصورِ پاکستان پیش نہ کرتے۔ جس پست ذہنیت پر ابوالکلام آزاد کو دکھ ہوا اس سے اقبال مسلمانوں کو آگاہ کرتے رہتے تھے۔[۲۱] اقبال کے نزدیک ہندو مسلم مفاہمت کی ایک ہی صورت ممکن تھی۔ دونوں قوموں کا "فی الواقع مضبوط" ہو جانا۔ کشمیر میں تحریکِ جہاد ردِ عمل ہے کشمیریوں کی آزادی غصب کیے رکھنے کا۔ اس تحریک کو دبانا محال ہے۔ بھارت اور پاکستان دونوں ایٹمی قوتیں بن گئے ہیں اور اس اعتبار سے دونوں قومیں مضبوط ہیں، چنانچہ بھارتی اکابر اور اہلِ دانش دونوں ملکوں کے مابین مفاہمت کی ضرورت اب محسوس کر رہے ہیں۔ مفاہمت ہو جائے تو برِصغیر امن و خوشحالی کا خطہ بن سکتا ہے۔

۳

راجندر ناتھ شیدا کے مضمون سے بحث بھی چلی۔ شاعر کے مذکورہ شمارے کے مضامین کا رسالے کے مدیر نے تجزیہ کیا۔ انھوں نے توحید و رسالت کی مؤثر ترجمانی پر اقبال کی تحسین کی اور شیدا کے اس الزام کی تردید کی کہ ہندوستان میں کشت و خون تعلیمِ اقبال کا نتیجہ ہے۔ اعجاز صدیقی نے لکھا کہ "فسادات کی پہل کا الزام تو ہندوؤں کے سر بھی ہے۔ آخر ان پر کس کی تعلیم اثر انداز ہوئی؟"[۲۲] شاعر کے مارچ ۱۹۴۹ء کے شمارے میں راجندر ناتھ شیدا کا مکتوب بنام مدیر شائع ہوا۔ اس دوسرے نکتے کے ضمن میں انھوں نے اس حد تک اعتراف کر لیا کہ "پچھلے برسوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات میں جو خرابی پیدا ہوئی اس کے ہندو بھی کم و بیش اتنے ہی ذمہ دار ہیں جتنے کہ مسلمان۔"[۲۳] البتہ وہ اپنے اس مؤقف پر قائم رہے کہ علامہ اقبال توحید و رسالت کی بنیاد پر مسلمانوں کو بیدار و منظم نہ کرتے تو ہندو مسلم تصادم نہ ہوتا۔ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے لکھا:

"اقبال نے توحید اور رسالت کی بنیاد پر ساری دنیا کے مسلمانوں کو منظم

کرنے کی کوشش کی۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اولوالعزمی کے غیر معتدل جذبات پیدا کرائے، ان کی توجہ اپنے ماحول کے فطری مسائل سے ہٹا کر ماضی کی فتوحات کی طرف مبذول کرائی اور انھیں از سر نو چین، عرب، ہندوستان بلکہ سارے جہاں میں سبز ہلالی پرچم لہرانے کے امکانات کا سبز باغ دکھایا — ان حالات میں قوم کے دوسرے بیدار شدہ اور قوی عناصر سے کسی نہ کسی منزل پر تصادم ناگزیر تھا۔"۲۴

توحید ورسالت کے صحیح تصور سے شیدا آشنا نہیں ہیں ورنہ وہ اس تصور پر نکتہ چینی نہ کرتے۔

چین و عرب ہمارا ، ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم ، وطن ہے سارا جہاں ہمارا

کا یہ مفہوم ہی نہیں ہے جو شیدا نے بیان کیا ہے۔ راجندر ناتھ شیدا کے نزدیک ہندو قوم کی بیداری و مضبوطی درست اور روا تھی لیکن مسلم بیداری غلط اور ناروا تھی اس لیے کہ بیدار شدہ اور قوی عنصر مسلمانوں پر غلبہ و تسلط کا خواہاں تھا اور ان کے اس عزم کو مسلم بیداری نے پورا نہ ہونے دیا۔ اعجاز صدیقی نے اقبال کا دفاع تو کیا لیکن ہندی قومیت کی حمایت کی۔۲۵ ہندوستانی باشندہ ہونے کے باعث یہ ان کی مجبوری تھی۔

علامہ اقبال ہندو مسلم فسادات اور قتل و غارت گری کے خلاف تو تھے اور اس مسئلے کا مستقل حل بھی چاہتے تھے لیکن مسلمانوں کو ہندوؤں میں ضم کر کے نہیں بلکہ انھیں مسلمان کی حیثیت سے مضبوط بنا کر۔ اقبال نے متحدہ ہندی قومیت کا بت توڑ دیا اور اسلامی تصورِ قومیت کو اُجاگر کر کے قیامِ پاکستان کی راہ ہموار کی۔ پاکستان قائم کرنا مسلمانوں کا حق تھا لیکن ہندو قوم کے نزدیک ایسا کرنا ان کا ملک ان سے چھیننے کے مترادف تھا۔ اس بات کا انتقام ہندو قوم نے ۱۹۴۷ء میں مسلم کش فسادات، قتل و غارت گری اور مسلم خواتین کی عزتیں تار تار کر کے لیا۔ ہندو اہلِ قلم گھما پھرا کر کچھ بھی لکھیں ان کا اصل مدعا یہی ہوتا ہے کہ تم نے پاکستان بنا کر ہم سے دشمنی کی اور ہم نے اس کا بدلہ لیا اور مزید لیتے رہیں گے۔ انھی معنوں

میں ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی ذمہ داری وہ علامہ اقبال کے سر ڈالتے ہیں۔

شاعر آگرہ مئی ۱۹۴۹ء کے شمارے میں حامد حسن قادری کا مضمون "نظریاتِ اقبال پر ایک اور نظر" شائع ہوا۔ انھوں نے شیدا کے اس مؤقف پر گرفت کی کہ اقبال تقسیم ہندوستان کے بعد قتل وغارت کو جشنِ فتح اور عیدِ آزادی قرار دے سکتے تھے۔ قادری نے اسلامی نظام اور اس کی ضرورت کی توضیح کے بعد لکھا کہ "جب یہ صورتِ حال ہے، نظام اسلامی کی یہ نوعیت ہے، اقبال کا یہ منشا ہے تو پھر نظامِ اسلام، اقبال اور کلامِ اقبال کسی پر نزاع وجدال کی ضرورت نہیں رہتی۔"

تاہم ہندوؤں کی اپنی سوچ ہے۔ وہ پورے برِصغیر کو اکھنڈ بھارت کی شکل میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس سوچ سے انحراف کرنے والے ان کے نزدیک ناقابلِ اعتبار ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال نے ان کا اعتبار توڑا۔ قیامِ پاکستان کے بعد جملہ بھارتی مسلمان ناقابلِ اعتبار ٹھہرے۔ بھارتیہ جنتہ پارٹی کے جنرل سیکرٹری پرمود مہاجن نے نہرو سینٹر بمبئی کے زیرِ اہتمام ہونے والے قومی سیمینار منعقدہ ۱۹ رنومبر ۱۹۹۰ء میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ "ہمارے لیے سب سے زیادہ پریشان کن اور تکلیف دہ بات یہ ہے کہ ایک عظیم ترین ہندوستانی مسلمان، جنھوں نے 'سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا' جیسا ترانہ تخلیق کیا اور ہم جن کی پرستش کرتے تھے، بعد میں مادرِ وطن کی تقسیم کے آلۂ کار بن گئے۔ ایسے لوگوں پر کس طرح اعتبار کیا جائے۔" ڈاکٹر رفیق زکریا نے اپنی کتاب اقبال شاعر اور سیاست دان کے پیش لفظ میں مہاجن کی یہ رائے درج کی ہے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ "مہاجن نہ صرف اقبال کی بلکہ مجموعی طور پر سارے مسلمانوں کی ہندوستان کے ساتھ وفاداری پر شکوک وشبہات کا اظہار کر رہے تھے۔" اب یہ صاف ظاہر ہے کہ جب تک بھارتی مسلمانوں کو "مشکوک" سمجھا جاتا رہے گا، فتنہ فساد بھی جاری رہے گا اور مصلحتاً نیز عادتاً فتنہ وفساد کی ذمہ داری بھی مسلمانوں کے سر ڈالی جاتی رہے گی۔ ڈاکٹر رفیق زکریا، مذکورہ پیش لفظ میں، بیان کرتے ہیں کہ ۶ ردسمبر ۱۹۹۲ء کو بابری مسجد کے شرپسندانہ انہدام کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کو اشک وخون کے دریا سے گزرنا پڑا۔ اس واقعے سے اس زبردست

بے اعتمادی اور نفرت کا اظہار ہو کر رہا، جو ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد مسلمانوں کے لیے اپنے دل میں رکھتی ہے۔'' اس بے اعتمادی اور نفرت کا نتیجہ مسلم کش فسادات کی صورت میں نکلتا رہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا پاکستان نہ بنتا تو ہندو اکثریت مسلمانوں سے نفرت نہ کرتی اور مسلم کش فسادات نہ ہوتے؟ بقول خشونت سنگھ اس نفرت کی جڑیں وہاں تک جاتی ہیں جب مسلمان حکمران بن کر ہندوستان آئے۔ اس سے پہلے جب خود آریہ آئے تھے تو دراوڑوں پر زمین تنگ کر دی تھی اور انھیں 'مادرِ وطن' چھوڑ کر دکن کی طرف بھاگ جانے پر مجبور کر دیا تھا۔ جو دراوڑ شمالی ہند میں رہ گئے تھے انھیں شودر بنا کر رکھا گیا۔ مسلمانوں نے ہندوؤں کے ساتھ ایسا سفاکانہ سلوک نہ کیا۔ پھر بھی ہندوؤں نے اپنی مرضی کی تاریخ لکھی اور مسلمانوں سے ظلم کی داستانیں منسوب کیں۔ اس عمل میں مغربی مؤرخین نے ان کا ساتھ دیا، اس لیے کہ وہ صلیبی جنگوں کے زمانے سے تاریخ کو مسخ کر رہے تھے۔ ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کے ضمن میں راجندر ناتھ شیدا اور کانٹ ویل سمتھ کے مؤقف میں حیران کن مشابہت ہے۔ شیدا نے اس کی ذمہ داری اصلاً مسلمانوں پر ڈالی ہے اور ضمناً ہندوؤں کو بھی برابر کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ سمتھ نے متن میں مسلمانوں کو ذمہ دار لکھا ہے اور حاشیے میں غیر مسلموں کو برابر کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔ بھارتی مسلمان جس مصیبت و محرومی میں مبتلا ہیں ان کی ذمہ داری سمتھ کے نزدیک ہندوؤں پر عائد نہیں ہوتی بلکہ خود بھارتی مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔[۳۶] یہ اندازِ فکر ہندو دانش وروں کی سوچ کے مطابق ہے۔

اگر پاکستان نہ بنتا تو بھی متحدہ ہندوستان میں ہندو اکثریت کا سلوک مسلمانوں کے ساتھ نفرت پر مبنی ہوتا۔ مسلم کش فسادات کا جو سلسلہ پہلے سے قائم تھا، ہندو حکمرانی کے ساتھ اس میں اضافہ ہوتا، اس لیے کہ ہندو قوم ہزار سالہ انتقام لینے پر تلی ہوئی تھی۔ اب بھارتی مسلمان داخلی طور پر اس انتقام کا ہدف بنے ہوئے ہیں اور خارجی طور پر یہ نفرت پاکستان دشمنی میں بدل گئی ہے۔ یہ دلیل کہ اگر پاکستان نہ بنتا تو ۱۹۴۷ء کا قتلِ عام نہ ہوتا درست تو ہے لیکن مغالطے پر مبنی ہے۔ کشمیری مسلمانوں نے وہ کون سی قربانی ہے جو آزادی

کے لیے نہیں دی۔ کشمیری نوجوانوں کو حراست کے دوران اس قدر اذیت دی جاتی ہے کہ وہ شہید ہو جاتے ہیں۔ کم وبیش ایک لاکھ کشمیری شہید کیے جا چکے ہیں۔ ان کے گھروں اور دکانوں کو بارود سے اُڑا دیا جاتا ہے۔ بڑے پیمانے پر خواتین کی عصمتیں لوٹی گئی ہیں۔ اس درندگی کو جنگی حربے کے طور پر بھی روا رکھا گیا ہے۔ مسلمان کے لیے یہ سب سے بڑی قربانی ہے۔ اس سب کے باوجود کشمیری مسلمان ہندو تسلط قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں اور تحریکِ آزادی جاری ہے۔

سید جلال الدین عمری نے **جدید ہندوستان میں مسلمانوں کے مسائل** کا جائزہ لیا ہے اور ہندو اکثریت کی جارحیت نیز ہندو تاریخ نویسی پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

> "۱۹۴۷ء کے بعد ملک کے اندر جارحیت کا رجحان شدت سے اُبھرا ہے۔ بد قسمتی سے اس ملک کی اکثریت میں یہ رجحان قوی سے قوی تر ہوتا جا رہا ہے۔ بجائے اس کے کہ اس رجحان کو کنٹرول کیا جائے اور اس کی اصلاح کی تدابیر کی جائیں، اقلیت کو متعصب، تنگ نظر، جارح اور ظالم قرار دیا جاتا ہے تاکہ اپنی جارحیت کے لیے وجہِ جواز فراہم کی جا سکے اور یہ ثابت کیا جا سکے کہ اکثریت کے اندر جارحیت ہے تو یہ ردعمل ہے اقلیت کی جارحیت کا۔ اس کے لیے مسلمانانِ ہند کی پوری تاریخ کو بڑی بھیانک شکل دی جا رہی ہے اور اسے ہندو مسلم کشمکش کی تاریخ بلکہ مسلمانوں کے ظلم و بربریت اور برادرانِ وطن کی مظلومی اور محکومی کی تاریخ میں تبدیل کیا جا رہا ہے۔"[۲۷]

ہندو جارحیت کا رجحان ہندو قوم پرستی کے ساتھ ساتھ پروان چڑھا۔ مسلم اکثریتی علاقوں میں آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کا قیام مسلمانوں کا حق تھا اور نصب العینی ضرورت تھی تاہم قیامِ پاکستان کی طرف پیش قدمی میں ہندو جارحیت کا بھی ایک کردار ہے۔ اس جارحیت نے ۱۹۴۷ء میں زیادہ بھیانک شکل اختیار کر لی اور انسانیت کو لہولہان کر دیا۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ Islam in Modern History۔ صفحہ ۹۵۔ حاشیے میں سمتھ نے، اپنی غیر جانب داری کا بھرم قائم رکھنے کے لیے لکھا ہے کہ ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کے ذمہ دار صرف مسلمان نہیں تھے۔ غیر مسلم بھی برابر متشدد تھے۔

۲۔ ترقی پسند ادب، صفحہ ۱۲۴

۳۔ مطالعۂ اقبال میں پیغام اقبال، مشمولہ تناظر ۲، صفحہ ۶۷

۴۔ اقبال پر ایک تنقیدی نظر، مشمولہ، عصری ادب۔ دہلی، جولائی ۱۹۹۰ء، صفحہ ۶۱

۵۔ دیکھیے، اقبال کی تاریخ ولادت مشمولہ شاعر۔ اقبال نمبر، بمبئی، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۳۳

۶۔ اقبال ریویو، حیدرآباد دکن، نومبر ۱۹۹۵ء، صفحات ۵۴۔۵۵

۷۔ کتاب نما۔ نئی دہلی، شمارہ فروری ۱۹۹۶ء، صفحہ ۵

۸۔ بھارت کے ڈاکٹر کرشن گوپال رستوگی اپنی خود نوشت سوانحِ عمری میں لکھتے ہیں:

"ان دنوں (۱۹۴۷ء) میں ہندو مسلمان ایک دوسرے پر حملہ کر رہے تھے۔ مسلمان ہندوؤں کے مقابلے میں زیادہ منظم تھے اور منصوبہ بند تھے۔ ہم نے بچاؤ کے لیے فیصلہ کیا کہ مسلمانوں کے ارادوں کی بھنک لگتے ہی ان پر پہلے ہی حملہ کر دیا جائے، ایسی ہی ایک واردات ہردوار اور رڑکی کے درمیان پورن کلیئر میں رونما ہوئی۔ یہ مسلم آبادی تھی، وہ ہم پر حملہ کرنے کے لیے پوری طرح آمادہ تھے، ہمیں پتا چلا تو ہم نے ڈھائی سو لوگوں کو اکٹھا کیا اور ان پر ہلہ بول دیا۔

اس ہنگامہ میں عجیب و غریب واقعہ پیش آیا۔ حملہ آور (ہندو) یکا یک آپس میں لڑنے لگے۔ یہ جھگڑا ایک گھر میں ملنے والی خوبصورت مسلمان لڑکی کی وجہ سے تھا۔ حملہ آور اپنا مشن اور مقصد بھول کر اس لڑکی پر اپنا حق جمانے لگے۔ میں نے انھیں منع کیا، ڈرایا، دھمکایا۔ جب کوئی اثر نہ ہوا تو میرے دماغ میں ایک حل آیا۔ میں نے گولی مار کر اس لڑکی کو ہی ختم کر دیا۔" (تفصیل و تبصرہ کے لیے دیکھیے، اردو بک ریویو، نئی دہلی، نومبر دسمبر ۲۰۰۰ء، صفحات ۷۔۸)

ہندو مسلم فسادات کی روایت مسلم حکمرانی کے دور میں قائم نہیں ہوئی۔ ہندو قوم پرستی کے

جذبات اس کا سبب بنے۔ بھارت اور پاکستان کے قیام کے فوراً بعد جو فسادات پاکستان میں ہوئے انھیں ردِ عمل تو قرار دیا جا سکتا ہے اور در حقیقت وہ ردِ عمل ہی تھا بھارت میں مسلمانوں کی غارت گری کے خلاف؛ تاہم یہاں ہندوؤں اور سکھوں پر حملہ کرنے والے مسلمان تھے۔ بھارت میں مسلمانوں پر دھاوا بولنے والے ہندو اور سکھ تھے۔ یہ بیان کہ ہندو اپنے "بچاؤ" میں اور "مسلمانوں کے ارادوں کی بھنک لگتے ہی" حملے میں پہل کرتے تھے، بکواس ہے۔

۹۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے، گفتارِ اقبال۔ صفحات ۲۰ تا ۳۳

۱۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، آزادی ہند۔ ترجمہ، تلخیص اور استدراک، رئیس احمد جعفری، صفحات ۳۰۵ تا ۳۱۶

۱۱۔ تقسیم بنگال کے خلاف شورش، نہرو رپورٹ، خطبۂ الٰہ آباد کے ضمن میں علامہ اقبال کے خلاف سب و شتم، قراردادِ لاہور کے ضمن میں قائداعظم محمد علی جناح کے خلاف شدید ردِ عمل اور کابینہ مشن پلان کو سبوتاژ کرنے کا ارادہ و اعلان، اس کی بعض مثالیں ہیں۔

۱۲۔ *Friends and Foes*۔ صفحہ ۱۳۲

۱۳۔ روزنامہ جنگ راولپنڈی، ۶/جنوری ۱۹۹۸ء، صفحہ ۸

۱۴۔ بحوالہ چراغ محمد صفحہ ۳۰۵

۱۵۔ نانک - بانگِ درا

۱۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، بھارتی مسلمانوں کا المیہ۔ از ڈاکٹر محمد عارف، مشمولہ روزنامہ جنگ مؤرخہ ۲۰/فروری ۱۹۹۸ء

۱۷۔ شاعر آگرہ۔ جنوری ۱۹۳۹ء، صفحہ ۱۵

۱۸۔۲۰۔ آزادی ہند۔ ترجمہ و تلخیص، رئیس احمد جعفری، صفحات (بالترتیب) ۱۹۴۔۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۳ تا ۲۰۶

۲۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے، یکم مئی ۱۹۲۷ء کی علامہ اقبال کی تقریر مشمولہ گفتارِ اقبال۔ صفحات ۲۷۔۲۸

۲۲۔ شاعر آگرہ۔ جنوری ۱۹۳۹ء، صفحہ ۲۳

۲۳ تا ۲۵۔ شاعر آگرہ، مارچ ۱۹۳۹ء، صفحات (بالترتیب) ۳۸، ۳۸۔۳۹، ۵۲

۲۶۔ کانٹ ویل سمتھ نے ہندوستان میں مسلمانوں کی حالتِ زار کا جائزہ Self-Inflicted Tragedy کے زیرِ عنوان لیا ہے۔ (*Islam in Modern History*۔ صفحات ۲۷۴ تا ۲۷۹) سمتھ کا مؤقف ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں نے نہ صرف پاکستان کے لیے ووٹ دیا بلکہ قائدانہ کردار انہی کا تھا اور قیامِ پاکستان کے در حقیقت وہی ذمہ دار تھے۔ ان کے المیے کی یہ بنیادی وجہ ہے لیکن وجوہات اور بھی ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں اکثر قائدین پاکستان چلے گئے اور مسلم عوام ہر طرح

کی قیادت سے بیشتر محروم ہو گئے۔ ہندوستانی مسلمان اپنے ملک کے وفادار نہیں ہیں جس سے ان کی حالت بد سے بدتر ہوئی ہے۔

قیادت سے ہندوستانی مسلمانوں کی محرومی کا نکتہ بجا لیکن باقی دونوں باتیں ہندو مؤقف کی ترجمانی ہے۔ جہاں تک مسلم قیادت کا تعلق ہے تو یہ دو طرح کی تھی۔ ہندوستان کی حامی اور پاکستان کی حامی۔ پاکستان کے حامی قائدین جو ہندوستان میں رہ گئے تھے مخالفانہ فضا میں ان کے لیے کوئی اہم کردار ادا کرنا محال تھا۔ ہندوستان کی حامی مسلم قیادت بھارت ہی میں تھی لیکن بھارتی مسلمانوں کی حالتِ زار کا مداوا وہ بھی نہ کر سکی۔ مولانا حسین احمد مدنی اور ان کے ساتھی عضوِ معطل بنا دیے گئے۔ ابوالکلام آزاد کچھ خدمات انجام دے سکے لیکن ان سے بھی مرار جی ڈیسائی نے تلخ اور درشت لہجے میں کہا کہ "آپ کی جگہ ہندوستان میں نہیں پاکستان میں ہے، اور جس قدر جلد آپ چلے جائیں آپ کے لیے بہتر ہوگا۔" سمتھ اس حقیقت کا ادراک نہ کر سکا کہ جہاں مولانا مدنی اور مولانا آزاد جیسے ہندی قومیت کے علمبرداروں کی وفاداری معتبر نہ سمجھی گئی وہاں مسلم عوام کو غدار قرار دینے میں کیا رکاوٹ تھی۔

ہندو مسلمانوں سے بہت پہلے سے ناراض تھے۔ اسلام اور عالمِ اسلام سے اپنا تعلق منقطع کیے بغیر وہ ہندو قوم کی نظر میں قابلِ گردن زدنی تھے۔ مسلمانوں کے ساتھ ہندو اکثریت کا معاندانہ رویہ اس کا باعث بنا کہ ان علاقوں کے مسلمانوں نے بھی پاکستان کی حمایت کی جنھیں بھارت میں شامل ہونا تھا۔ انھی معنوں میں کہا گیا کہ پاکستان ہندوؤں نے بنایا ہے۔ ہندوؤں کی گہری نفسیات لوسمتھ نے سمجھا ہی نہیں۔ تاریخی وسماجی حقائق کا منصفانہ جائزہ لینے میں بھی وہ ناکام رہا۔

۲۷۔ دیکھیے، افکار ملی ہندوستانی مسلم معاشرہ نمبر، دہلی، ۱۹۹۷ء صفحات ۷۳۔۷۵

سید جلال الدین عمری نے مسلمانوں کے دینی، سیاسی، سماجی اور معاشی اداروں، اردو زبان اور مسلم پرسنل لا کے ضمن میں بعض حکومتی اور غیر حکومتی جارحانہ اقدامات کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ "اس طرح کے اقدامات سے مسلمان محسوس کرتے ہیں کہ ان کا دین، ان کے مقدس مقامات اور ان کی مقدس کتابیں سب جارحیت کی زد میں ہیں۔ کسی بھی وقت ان کے خلاف کوئی بھی قدم اٹھایا جا سکتا ہے۔"

☆......☆......☆

بارھواں باب

# یہ وہ پاکستان نہیں

قیامِ پاکستان کی مخالفت کرنے والے علما اور اس کی حمایت کرنے والے علماو کارکنانِ تحریکِ پاکستان سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ وہ پاکستان نہیں جس کا خاکہ ہمیں دکھایا گیا تھا۔ مخالفین اس صورتِ حال کو قیامِ پاکستان کے خلاف ایک دلیل کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور غلط یہی بات ہے۔ تحریکِ پاکستان کے جو کارکن اپنی مساعی پر اظہارِ شرمندگی کرتے ہیں وہ بھی ان کا ذاتی مسئلہ ہے تاہم یہ حقیقت ہے کہ پاکستان اسلامی فلاحی مملکت، ستر برسوں کے دوران نہیں بن سکا اور اس کی وجوہ معلوم کرکے تدارک کرنا ضروری ہے۔ مخالفینِ پاکستان کی دلیل اور کارکنانِ تحریکِ پاکستان کی شرمندگی کو سمجھنے کے لیے قاضی زاہد الحسینی کی کتاب **چراغ محمد** سے ایک جلسے کی روداد اور ایک مضمون کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

اُردو پارک دہلی میں ۲۶ر اپریل ۱۹۴۶ء کو ایک جلسۂ عام منعقد ہوا جس میں لاکھوں افراد نے شرکت کی۔ صدارت مولانا حسین احمد مدنی نے کی۔ احرار سمیت ہندی قوم پرست علما جلسے میں شریک تھے۔ سیّد عطاء اللہ شاہ بخاری نے اپنی تقریر کے دوران کہا کہ اگر مجھے کوئی اس بات کا یقین دلا دے کہ پاکستان میں حکومتِ الٰہیہ کا قیام اور شریعتِ اسلامیہ کا نفاذ ہونے والا ہے تو ربِ کعبہ کی قسم میں سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر آپ کا ساتھ دینے کو تیار ہوں لیکن یہ بات میری سمجھ سے بالاتر ہے کو جو لوگ اپنے جسم پر اسلامی قوانین نافذ نہیں کر سکتے وہ دس کروڑ افراد کے وطن میں کس طرح اسلامی قوانین نافذ کر سکتے ہیں؟ یہ ایک فریب ہے اور میں فریب کھانے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہوں۔[1]

تحریکِ پاکستان کے ایک کارکن اور راہنما، مولانا اسماعیل ذبیح، کا ایک مضمون

بعنوان ''ہم کارکنانِ تحریکِ پاکستان اب شرمندہ ہیں'' ۲۸ راگست ۱۹۹۲ء کو نوائے وقت کے جمعہ میگزین میں شائع ہوا۔ اس مضمون کو پروفیسر قاضی زاہد الحسینی نے چراغ محمد میں شامل کر کے یہ تاثر اُبھارا کہ پاکستان کچھ نہیں ہے، بس ایک دھوکا ہے۔ بقول مولانا اسماعیل ذبیح تحریکِ پاکستان کے دوران لا الٰہ اللہ کے نعرے بلند ہوتے تھے اور پاکستان کے لیے اس بنا پر ووٹ مانگے جاتے تھے کہ ''یہ ایک اسلامی مملکت بن رہی ہے جہاں اسلامی نظام نافذ ہوگا۔ جہاں سرمایہ دار، جاگیردار اور زمیندار کو سیاست اور معیشت پر برتری حاصل نہ ہوگی۔ اسلامی فلاحی ریاست کا ایسا نمونہ قائم ہوگا جو ساری دنیا کے لیے مثالی ہوگا اور ہر مسلمان اسلامی عدل و انصاف حاصل کر کے بھائیوں جیسے حقوق یکساں طور پر حاصل کرے گا۔ یہ اللہ کی سرزمین ہوگی اور یہاں اللہ کا قانون نافذ ہوگا۔''[۲] مولانا اسماعیل ذبیح پاکستان میں جاگیرداروں، سرمایہ داروں، وڈیروں اور افسروں کے روگ، علاقائی و نسلی قومیتوں کے فتنے اور پاکستان میں صحیح جمہوریت کے فقدان کا ماتم کر کے لکھتے ہیں کہ ''یہی وہ مایوسیاں ہیں جن کی بنا پر میرا ضمیر مجھے ملامت کرتا ہے کہ میں نے مسلمانانِ ہند کے ساتھ دھوکا کیا ہے۔ یہ وہ پاکستان نہیں ہے جس کے لیے برِصغیر کے مسلمانوں نے بے مثال قربانیاں دے کر اپنا ملک بنایا۔''[۳]

مولانا اسماعیل ذبیح نے جو مداوا تلاش کیا وہ کارگر ثابت نہ ہوا۔ ان کی تان مسلم لیگ کی حمایت پر ٹوٹی حالانکہ بیسویں صدی کے اواخر میں پاکستان کی دونوں بڑی سیاسی جماعتوں نے، دو دو مرتبہ، ملک پر حکومت کی۔ ان میں سے ایک پاکستان مسلم لیگ تھی جسے دوسری مرتبہ دو تہائی اکثریت حاصل ہوئی۔ بیسویں صدی کے اواخر میں، مذکورہ چار حکومتوں کے دوران، جو لوٹ کھسوٹ ہوئی وہ پہلے کے ہر دور سے زیادہ تھی۔ پہلے کے ہر دور سے بڑھ کر پاکستان کو بیرونی قرضوں کے جال میں جکڑا گیا، ملکی اداروں کو کمزور کیا گیا اور جمہوریت کی آڑ میں کرپشن روا رکھی گئی۔ اختیارات کے ناجائز استعمال سے دولت سمیٹنے کا عمل، ۲۰۰۸ء سے ۲۰۱۸ء تک تیز تر ہوا۔ ملک کو بڑھتی ہوئی کرپشن نے کھوکھلا کر دیا۔ موجودہ کرپٹ اور فرسودہ نظام سے نجات اب ناگزیر ہوگئی ہے۔ یہ دستورِ پاکستان کا تقاضا بھی ہے۔

سید عطاء اللہ شاہ بخاری کا حکومتِ الٰہیہ کا تصور اگر اپنے ہم مسلک علما کی طرح علما کی حکومت (theocrasy) تھا تو ان کے مؤقف کو درست قرار دیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد ہی میں تھیوکریسی کی نفی کر دی تھی اور قائداعظم نے بھی کبھی تھیوکریسی کی حمایت نہیں کی۔ اسلامی انقلاب کے بعد ایران میں علما کی حکومت قائم ہوئی جس کی سخت گیری کا ازالہ صدر خاتمی نے اصلاحات کے ذریعے کرنا چاہا۔ دیوبندی علما کے نزدیک حکومتِ الٰہیہ کا عمدہ ترین نمونہ افغانستان میں طالبان کی حکومت کی شکل میں ظاہر ہوا۔ تھیوکریسی کی اس شکل کا جائزہ لیا جائے تو حریت، مساوات اور اخوت کے تناظر میں اس حکومت کو بلاشبہ عمدہ نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ یقین کی محکمی اور کردار کی پختگی کے اعتبار سے طالبان نے گہرا نقش قائم کیا۔ علامہ اقبال نے برِصغیر کے مسلکی انتہائی پسند علما کو فی سبیل اللہ فساد کرنے والے کہا ہے جبکہ افغانستان کے ملاؤں کو افغانستان کی غیرتِ دینی کا آئینہ دار قرار دیا ہے۔ ابلیس اپنے سیاسی فرزندوں سے کہتا ہے:

افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو![۳]

ان سطور کو لکھتے وقت امریکہ یہی کر رہا ہے — طالبان پر دیوبندی مسلک کے پاکستانی مدرسوں کی چھاپ ہے جہاں جدید علوم کا کوئی گزر نہیں اور تمام تر فیوض و برکات کے ساتھ مسلکی انتہاپسندی کا روگ موجود ہے۔ طالبان بھی اس انتہاپسندی سے اوپر نہ اُٹھ سکے۔ داڑھی رکھنے کے سلسلے میں ریاستی جبر، بامیان کے تاریخی مجسموں کی تباہی اور جرمن امدادی تنظیم کے آٹھ ملٹی نیشنل افراد کی مسیحی تبلیغ کے الزام میں گرفتاری اس کی چند مثالیں ہیں۔ اس انتہاپسندی سے بچ کر طالبان اُمت اور دنیا کو زیادہ متاثر کرتے۔

پاکستان کی دینی جماعتیں مسلکی انتہاپسندی کو ترک کرنے کے لیے کسی صورت تیار نہیں ہیں۔ مسلکی اختلاف کی جڑیں گہری اور وسیع ہیں۔ عظیم مقاصد کے لیے دینی جماعتیں عارضی طور پر متحد ہوتی رہی ہیں اور اس کا اچھا نتیجہ بھی نکلتا رہا ہے۔ بائیس نکات پر اتفاق ایک اہم پیش رفت تھی۔ دستور سازی کے ضمن میں دینی جماعتوں کا کردار تاریخ ساز

ہے۔ پاکستانی دستور میں اللہ کی حاکمیتِ اعلیٰ ایک اہم پیش رفت تھی۔ پاکستانی دستور میں اللہ کی حاکمیتِ اعلیٰ ایک طے شدہ حقیقت ہے۔ اس حاکمیتِ اعلیٰ کے نفاذ کی عملی شکل قابلِ توجہ مسئلہ ہے۔ دینی جماعتوں کا اتحاد ملکی شدت پسندی میں کمی اور انتخابی سیاست میں ایک حد تک کامیابی کا باعث بن سکتا ہے۔ حکومت میں مؤثر شرکت یا خود حکومت بنانے کے امکانات بہرحال موجود ہیں۔ اس پر کوئی معترض نہیں ہوسکتا اور نہ یہ تھیوکریسی ہے۔ کسی مسلکی عالم کے فتوے کو نافذ کرنے کے بجائے پارلیمان میں متعلقہ مسئلے پر کھلی بحث ہونی چاہیے۔ اس میں تمام مسلک کے علما اپنا اپنا نقطۂ نظر پیش کر سکتے ہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل سے رائے آسکتی ہے اور جدید علوم کے ماہرین بھی اپنی رائے سامنے لا سکتے ہیں۔ اس کے بعد جو فیصلہ پارلیمان میں ہو وہ نافذ کیا جا سکتا ہے۔ پارلیمان کے ذریعے خلافت و اجتہاد کا یہ طریق کار علامہ اقبال کا تجویز کردہ ہے اور اسی طریق کار کے تحت قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا گیا۔ سید عطاء اللہ شاہ بخاری اب اس دنیا میں نہیں ہیں، تاہم قیامِ پاکستان کے مخالف علما کو اس سوال پر غور کرنا چاہیے کہ کیا اللہ کی حاکمیتِ اعلیٰ کا دستوری فیصلہ متحدہ ہندوستان میں ممکن ہوتا؟ اور کیا وہاں پارلیمان یا کسی اور ذریعے سے اللہ کی حکمرانی کا قیام ممکن ہوتا؟ اُردو پارک دہلی کے جلسے میں لاکھوں افراد کی شرکت اور مولانا حسین احمد مدنی کی صدارت اور سید عطاء اللہ شاہ بخاری کی تقریر کا کیا فائدہ کہ نصف صدی کے بعد اب مولانا اسعد مدنی نے کہا کہ ہم مسلمان بھارتی حکمرانوں کا "پچاس سال سے تختۂ مشق بنے ہوئے ہیں۔"[۵۰] متحدہ ہندوستان میں نہ صرف مسلم اقلیتی صوبوں بلکہ مسلم اکثریتی صوبوں کے مسلمان بھی تختۂ مشق بنے ہوتے۔ اس معاملے کو سمجھنے کے لیے بہت زیادہ دانش و بصیرت کی ضرورت نہیں لیکن افسوس کہ یہ مسئلہ بھی مسلکی عصبیت کا جز بنا رہا۔

۲

اقبال کا تصورِ خودی (اسلامی شخصیت کا تصور) اور تصورِ بیخودی (ملّتِ اسلامی کا تصور) ہر مسلمان اور پوری اُمت کے لیے بے شک ہے لیکن اوّلاً پاکستان کے لیے ہے۔ پاکستان میں یہ تصورات بروئے کار آئیں گے تو ان کی توسیع پوری ملت تک ممکن ہوگی۔

علامہ اقبال کی اسلامی بصیرت پر عمومی اتفاق رائے کے باوجود اب تک اس بصیرت کے مطابق پاکستانی معاشرے کی تعمیر نہیں ہوئی۔ اس کی ذمہ داری مسلکی انتہا پسند قدیمیوں پر بھی عائد ہوتی ہے اور آزاد خیال، مغرب پرست اور بدعنوان جدیدیوں پر بھی۔ قدیمی حکومت میں شریک نہیں رہے جبکہ جدیدی شریک رہے ہیں۔ حکومت اور پاکستانی وسائل پر جن بالادست اور استحصالی طبقوں کا عملاً قبضہ وتسلط رہا وہ پاکستان میں اسلامی فلاحی ریاست میں حقیقی رکاوٹ رہے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ اپنی خود غرضی، ہوس پرستی اور بدعنوانی سے پاکستان کو کھوکھلا بھی کیا ہے۔

تفصیلات پر نظر ڈالی جائے تو انسان حیرت اور افسوس میں ڈوب جاتا ہے۔

مصوّرِ فکرِ پاکستان اور تصورِ پاکستان کا رشتہ منقطع کرنے کی مہم اصلاً مخالفینِ پاکستان کی تھی تا کہ پاکستان کی فکری ونظریاتی بنیاد کو مشکوک بنایا جائے لیکن پاکستان کے سرکاری دانشور بھی اس رشتے کو کمزور کرنے پر مامور ہوئے اور انھوں نے مخصوص قسم کی ''تحقیق'' سرانجام دی۔

علامہ اقبال نے سب سے زیادہ زور مستحکم شخصیت اور مضبوط کردار پر دیا ہے۔ یقیں محکم، عملِ پیہم اور محبت فاتحِ عالم کی تلقین کی لیکن یہاں جس چیز کا سب سے زیادہ فقدان رہا وہ یہی مستحکم شخصیت اور مضبوط کردار ہے۔ استحصالی طبقے اس فقدان کا بطور خاص شکار رہے ہیں۔ خالق ومالک اور قادرِ مطلق خدا کے بجائے دولت واقتدار کو نصب العین کا درجہ دیا گیا اور خدا کے بجائے امریکہ کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی روایت پڑی۔[۶] کردار کے فقدان کے باعث معاشرہ مختلف عوارض میں مبتلا ہوا۔ ان میں سے ایک عارضہ بدعنوانی کا تھا جس کی جڑیں گہری ہوتی اور پھیلتی گئیں۔ اسلامی اخوت کی جگہ نسلی وعلاقائی قومیتیں سر اٹھاتی رہیں اور ایسے مواقع بھی آئے کہ پاکستانی قوم کا نعرہ اور رُخ تبدیل کر دیا گیا۔ افراد کی صحیح تربیت نہ ہوئی اور امتیازات کو کم نہ کیا گیا بلکہ وہ بے ہنگم طور پر بڑھتے رہے۔ بیسویں صدی کے اواخر میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ روزانہ کم وبیش ایک ارب روپے رشوت ستانی اور خورد برد میں برباد ہو رہے تھے۔ مالیاتی اداروں کے جو قرضے ہڑپ کیے گئے ان کی مالیت دو کھرب روپے بنتی ہے۔ بیرونی قرضوں کی مالیت اُنتیس ارب ڈالر تک پہنچ گئی۔ یہ قرضے

پیداواری ذرائع پر خرچ ہوتے تو بوجھ نہ بنتے۔ کردار کے فقدان اور ہوس پرستی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک سابق صدر کے اندازے کے مطابق پچاس ارب ڈالر بیرونِ ملک منتقل کیے گئے۔ ۲۰۰۸ء میں بیرونی قرضے کم وبیش وہی تھے جو ۱۹۹۸ء میں تھے۔ اگلے آٹھ دس برسوں میں اسی ارب ڈالر سے زیادہ ہو گئے۔ جنرل حمید گل، آئی ایس آئی کے سابقہ سربراہ، کا کہنا تھا کہ پاکستانیوں کے بیرونی ممالک میں اثاثے اور رقوم کم وبیش سات سو ارب ڈالر ہیں۔ اسلام نے سادہ زندگی پر زور دیا ہے لیکن یہاں عیش وعشرت کا بازار گرم ہوا۔ جس قوم کے شاہینوں کو اقبال نے یہ درس دیا کہ مالِ حلال بھی وہی اچھا ہے جو اپنی محنت سے کمایا جائے۔^۸ اس کی فضا پر کرگس چھائے رہے۔ جنھوں نے ملک وقوم کو نوچ نوچ کر بے حال کر دیا۔ کردار سے عاری وسائل پر قابض طبقوں نے مالِ حرام جمع کرنے میں غیرمسلموں اور مادہ پرستوں کو مات کر دیا۔

جس طرح افراد کی تربیت سے غفلت برتی گئی اور تعلیمی اداروں سے محکم یقین اور پیہم عمل کی حامل افرادی قوت متواتر اور بکثرت سامنے نہ آئی، اسی طرح معاشرے کی تشکیل وتعمیر بھی اسلام کی اعلیٰ اقدار کے مطابق نہ کی گئی۔ اسلامی قانون (اور اجتہاد) اسلام کے اجتماعی سیاسی ومعاشی نظام کا حصہ ہے اور تصورِ پاکستان کا جز ہے۔ اسے مسلسل نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ دستور کی دفعہ ۲۔الف کو پارلیمان جب پورے دستور پر حاوی کر دے گی تو دستور پوری طرح اسلامی ہو جائے گا۔ نظامِ تعلیم کی نئی یکساں تشکیل اور آگے بڑھنے کے یکساں مواقع قومی یکجہتی کے لیے ضروری ہیں۔ اقبال نے اسلامی معاشرے کے تین اوصاف حرّیت، مساوات اور اخوّت پر بہت زور دیا ہے۔ یہاں عوام کی حریت تھانے اور کچہری میں پامال ہوتی رہی ہے۔ مساوات کا مفہوم وہی ہے جو مشہور حدیث کا مفہوم ہے کہ مساوات پیدا کرو اور امتیاز نہ آنے دو۔ یہاں اس کے برعکس ہوتا رہا۔ اس ضمن میں متعدد اقدامات اُٹھائے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ایک انتظامی حکم کے ذریعے مقابلے کے امتحانات میں قومی زبان کو قابلیت کا معیار قرار دیا جاسکتا ہے۔ دستور کی رو سے بھی یہ ضروری ہے۔ پارلیمان میں جاگیرداری کے مسئلے کو زیرِ بحث لاکر اس کا توڑ کرنے سے امتیازات کم ہوسکتے

ہیں۔ پاکستان میں اب بھی ساٹھ فی صد زرعی زمین پر صرف چھ ہزار بڑے خاندان قابض ہیں۔ نئے سرمایہ داروں کے دو ہزار خاندان ہیں جن کے ہاتھوں میں قومی دولت مرکوز ہے۔ ۹

اقبال کے نزدیک سرمایہ داری اور اشتراکیت افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اسلام اعتدال کا راستہ دکھاتا ہے۔ اسلام سرمائے کی قوت سے کام لیتا ہے لیکن اسے حدود کے اندر رکھتا ہے۔ درست ہے کہ اقبال کے نزدیک مساوات سے مراد اصلاً معاشرتی مساوات ہے۔ اسلام میں اقتصادی مساوات کو لازمی نہیں ٹھہرایا گیا۔ صنعت کار اور تاجر وغیرہ کروڑوں اربوں کما سکتے ہیں لیکن حلال کے ذرائع سے کمائیں گے اور حلال کے ذرائع پر خرچ کریں گے۔ بنیادی ضروریات کے علاوہ اسلام اشیائے سہولت پر خرچ کرنے کی اجازت دیتا ہے لیکن عیش و عشرت کی اجازت نہیں دیتا۔ ایسی صورت میں کروڑوں اربوں کما کر معاشرے کی فلاح پر خرچ کرنا اسلامی روح کے مطابق ہے۔ علامہ اقبال نے حرفِ قُلِ العَفو کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔

سرمایہ دارانہ جمہوریت اقبال کے نزدیک جنگِ زرگری اور ملوکیت کی ایک شکل ہے۔ سیاست دین سے جدا ہو کر چنگیزی رہ جاتی ہے۔ اقبال روحانی جمہوریت کے قائل و نقیب ہیں جس کی رو سے خلافت کا ادارہ بذریعہ پارلیمان قائم ہوتا ہے۔ خلافت درحقیقت ایک شورائی نظام ہے اور بیعت و مشاورت کی ترقی یافتہ اور جدید صورت منتخب پارلیمان ہے۔ ایسی پارلیمان جو جنگ زرگری کے نتیجے میں قائم نہ ہو بلکہ جس کے ارکان علم و بصیرت اور اخلاق و کردار کے حامل ہوں اور صاحبِ یقین ہوں ایسے لوگوں کی اسلام اور پاکستان سے محبت ہر دوسری محبت پر فائق ہوگی۔ موجودہ حالات میں ایسی پارلیمان کا قیام مشکل ضرور ہے اس لیے کہ عوام طرح طرح کی جکڑ بندیوں کے اسیر ہیں اور تربیت یافتہ نہیں ہیں تاہم ایسی پارلیمان کے قیام کے لیے ہر مناسب تدبیر سے کام لینا چاہیے۔ یہ اور بھی ضروری ہے کہ مسلمانوں کا سربراہ بہترین مسلمان (نائب حق) کے مقام پر فائز ہو۔

ہمیں روحانی (اسلامی) جمہوریت کے ذریعے اسلامی فلاحی ریاست قائم کرنی ہے اور پاکستان کو مضبوط سے مضبوط تر بنانا ہے۔ روحانی جمہوریت بالادست طبقوں کی

خود غرضانہ تگ و تاز سے پاک ہوگی۔ پارلیمان میں علما اور اسلامی تحریکوں سے وابستہ صاحبانِ نظر اپنا نقطۂ نظر پیش کریں گے۔ جدید علوم کے ماہرین عصری تناظرات کو زیرِ بحث لاسکتے ہیں۔ اسلامی بصیرت کے اصول موتی علامہ اقبال کے کلام نظم ونثر میں بکثرت موجود ہیں۔ پارلیمان میں وہ بھی پیش ہونے چاہئیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی رائے بھی سامنے رکھنی چاہیے۔ اس طرح جملہ اجتہادی امور اور بنیادی واہم مسائل کے ضمن میں بہترین فیصلے ہوسکتے ہیں اور انھیں نافذ کیا جاسکتا ہے۔ قوم کا رُخ منزل کی جانب ہوگا اور وہ کامیاب ہوسکے گی۔

پاکستان کی بنیاد اسلامی قومیت ہے اور اسلامی قومیت ہی کی بنیاد پر اسلامی دنیا متحد ہوسکتی ہے۔ مسلمان ممالک کا مضبوط ہونا اور جمہوری ممالک کے ایک خاندان کی طرح متحد ہونا ضروری ہے تاکہ اسلامی دنیا استعمار کی چیرہ دستیوں سے محفوظ ہوسکے۔ اقبال کے نزدیک اسلام بیمار انسانیت کا آخری سہارا ہے۔ ملی تعمیرِ نو کے بعد ہمارا فرض یہ بھی ہے کہ ہم دنیائے انسانیت کو اس کے عوارض سے نجات دلائیں۔

## حوالے، حواشی، تعلیقات

۱ تا ۳۔ چراغ حمد، صفحات (بالترتیب) ۵۸۸،۵۸۵،۳۹۵

۴۔ ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام۔ ضرب کلیم

۵۔ ۲۲ ر اکتوبر ۲۰۰۱ء کو بی بی سی ریڈیو کی اُردو سروس میں مولانا اسعد مدنی سے ٹیلی فون پر کی گئی گفتگو نشر ہوئی۔ ان کی تان اس جملے پر ٹوٹی: ''پچاس سال سے تختۂ مشق بنے ہوئے ہیں۔'' ستم ظریفی یہ ہے کہ مولانا اسعد مدنی کے بیٹے مولانا محمود مدنی ہندی قوم پرست مسلمانوں کی اصل بولی بول رہے ہیں۔ سہیل وڑائچ نے ان کا انٹرویو لیا جو روزنامہ جنگ مؤرخہ ۲۸ ر نومبر ۲۰۰۱ء میں ان سرخیوں کے ساتھ شائع ہوا ـــــ ''بھارتی مسلمان اپنے ملک کے وفادار ہیں'' ـــــ ''پاکستان کا قیام مسلمان لیڈروں کا کمال نہیں انگریزوں کا کمال تھا۔ بھارت میں مسلمان شان سے رہ رہے ہیں۔''

۶۔ اپنے قومی وملی مفاد کے تحت امریکہ سے اشتراک عمل درست ہے لیکن قومی تعمیر نو اور ملی نشأۃ ثانیہ کو نظر انداز کرنا، اللہ کی رضا پر امریکی خوشنودی کو ترجیح دینا، اسلامی تعلیمات کے مطابق سادہ و پاکیزہ زندگی گزارنے کے بجائے امریکی امداد و قرضہ جات سے ذاتی اثاثے بنانا اور عیش کرنا اور قومی وملی مفاد کی قیمت پر امریکہ سے وفاداری کا تعلق استوار کرنا اسلام سے انحراف اور پاکستان سے غداری ہے۔ حکمران ٹولہ یہی کرتا رہا ہے۔

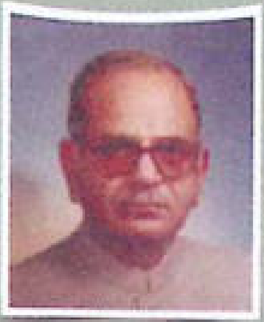
۷۔ ''لوٹی ہوئی دولت اور ترقی یافتہ ممالک کی ذمہ داری'' از فاروق احمد خان لغاری، مشمولہ روزنامہ ''جنگ'' ۱۲ ر مارچ ۱۹۹۹ء

۸۔ زبور عجم کا ایک شعر ہے:

پشیماں شو اگر لعلے ز میراث پدر خواہی
کجا عیشِ بروں آوردنِ گوہر کہ درسنگ است

۹۔ دیکھیے، پروفیسر خورشید احمد، ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۹۹ء صفحہ ۹

☆......☆......☆



کتابِ سوم میں اقبال کی شخصیت پر اُٹھائے گئے اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ بقول ڈاکٹر ظہور احمد اعوان ''اُمید ہے کہ پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر کی یہ کتاب ماہرینِ اقبالیات کی سوچ میں تبدیلی لائے گی اور وہ اقبال کی عظیم شخصیت کے ضمن میں معذرت کا رویّہ ترک کر دیں گے۔ یہ توقع بھی کی جائے تو بجا ہے کہ مخالفینِ اقبال بھی اس کتاب میں پیش کیے گئے شواہد و دلائل کا سامنا کیے بغیر محض جہالت و لاعلمی کی بنا پر آئندہ کے لیے رٹے ہوئے اعتراضات کو دہرانے سے باز رہیں گے۔'' یہ تحقیقی مطالعہ علامہ اقبال کے سوانح نگاروں کے لیے بھی ان خطوط کا تعین کرتا ہے کہ وہ مغالطوں اور تحقیق سے عاری بیانات سے بالا ہو کر علامہ کی سوانح لکھ سکیں۔

کتابِ چہارم میں تصورِ پاکستان پر اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ بقول ڈاکٹر معین الدین عقیل ''پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر نے جس نفاست، سلیقے اور محنت سے یہ کام کیا ہے، یہ مثالی ہے۔ ایک جانب ان کی حصولِ مآخذ کی جستجو، دوسری جانب معلوماتی مطالب کی فراوانی، اور پھر، ان سب سے سوا، ان کا تجزیہ، ان کے دلائل اور حصولِ نتائج کا ان کا بے لاگ اور غیر جانب دارانہ اسلوب، یہ سب ان کی اس تصنیف کو، بلکہ اس تعلق سے ان کے سلسلۂ تصانیف کو، اقبالیات کے باب میں ایک ہمیشہ رجوع کیے جانے والے حوالے جاتی کام اور اُردو میں اپنی نوعیت کے واحد تحقیقی و تجزیاتی مطالعے کی ایک مبسوط و منفرد مثال کے طور پر دیکھا جائے گا۔''

اقبال اکادمی پاکستان

ISBN 978-969-416-535-6